Ion IONESCU

PERMANENȚE AUTOHTONE ȘI CREȘTINE ROMÂNEȘTI

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI

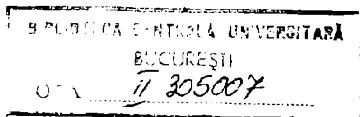
Pr. prof. ION IONESCU

PERMANENȚE AUTOHTONE ȘI CREȘTINE ROMÂNEȘTI

Pr. Prof. ION IONESCU

PERMANENȚE AUTOHTONE ȘI CREȘTINE ROMÂNEȘTI

EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
2001





Șos. Panduri 90-92, București - 76235; Tel./Fax: 410.23.84
E-mail: editura@unibuc.ro
Internet: www.editura.unibuc.ro

Tehnoredactare computerizată: Iacob Victoria

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
IONESCU, ION

Permanențe autohtone şi creştine româneşti - preot prof. Ion Ionescu - Bucureşti, Editura Universităţii din Bucureşti, 2001

208 p.; cm.
Bibliogr.
ISBN 973-575-531-9

28

CUPRINS

Cuvânt înainte 7
Hidronimul Dunăre 9
Sarmizegetusa 20
Antroponime de origine geto-dacă 28
Despre originea și semnificația etimologică a toponimicului Argeș 32
Toponimul Pelendava 36
Considerații etnografice în legătură cu ritualul „Focul morților" din Oltenia 41
O practică străveche traco-geto-dacă în ritualul funerar din Oltenia 53
Refrigerium în mitologia și în istoria poporului român 59
Cuvântul daș 80
Torna, torna, fratre! 84
Documente de limbă română 91
Iisus Cristos în rostirea românească 99
Termeni de cultură creștină daco-romană 101
Circumstanțele istorico-politice ale întemeierii Mitropoliei Țării Românești în 1359 111
Istoria unui nume creștin bizantin 129
Sinodul de la Iași 139
Când s-a scris „Răspuns împotriva catihismușului calvinesc" 152
Moartea Sfinților martiri Brâncoveni oglindită în folclorul românesc 160
Lupta lui Avram Iancu pentru drepturile sacre ale limbii române în Transilvania 170
Mesajul Ortodoxiei românești în lumina Sfintei Scripturi și a Sfintei Predanii (Tradiții) 187
Palinghenesia - Nașterea din Nou - Ziua a opta 200

CUVÂNT ÎNAINTE

Am adunat într-un volum un număr de 21 de articole publicate pe parcursul a mai multor ani, în diferite reviste şi am căutat să le dau o justificare de istorie autohtonă şi creştină, privind coordonatele existenţei noastre de popor carpato-danubiano-pontic.

În general, temele prezentate sunt legate de probleme discutate în istoriografia de specialitate, cărora am căutat un răspuns cât mai justificat adus pe baza bibliografiei la zi, la fiecare subiect.

Peste toate am încheiat cu un arc de dogmatică creştină, care cuprinde timpul nostru istoric şi veşnicia.

Închei truda acestor pagini în memoria fiicelor mele decedate în floarea vârstei lor: ***Nicoleta şi Gabriela-Agapia.***

Autorul

1997

HIDRONIMUL DUNĂRE

Teritoriul daco-moesic de formare a limbii și a poporului român e străbătut de marele fluviu al Europei Centrale, numit de Napoleon - „regele râurilor europene“[1], pentru care românii au un nume care este numai al lor, *Dunăre*, „cu siguranță moștenit de la populația autohtonă daco-moesică“[2]. Prin elementul final *-re*, el se deosebește de numele celtic adoptat de romani: *Danubius, Danuvius* (la Caesar); de greci: *Danuvis* (Δά νουβις). *Dunavis* (Δαύ ναβις, la Pseudo-Caesar din Nazianz); în gotică: **Donawi, *Dunawi* (N), *Dūnaujai* (D); în vechea slavă: *Dunavŭ*. Numele germanice și slave ale Dunării se explică „pornindu-se de la cazul oblic *dānav-*, (sl. *Dunav-*, din germanică; cf. s. cr. *Dünaj*, ung. *Duna*). Forma latină pleacă de asemenea de la *dānav-* din care s-a refăcut un *Dānus-, Dānuv*; *Danuvius* este rezultatul unei contaminări a acestor forme, cu *fluvius*. Forma românească conține sufixul *-ris*, de origine tracă“[3].

Cum românii din sudul Dunării nu cunosc, ca și celelalte popoare balcanice, decât forma fără *-re* final (ar. *Dunav* și *Duna*) numele lung de *Dunăre*, afirmă Sextil Pușcariu, n-a putut fi adus din dreapta fluviului. „El a continuat să trăiască, în stânga fluviului, în gura dacilor romanizați“[4], fără ca numele să fi fost, cum se afirmă, „transmis prin slavi, întrucât vocalismul său înfățișează transformări care se explică prin slavă“[5]. Vocala *u* din prima silabă a numelui *Dunăre*, nu este nevoie să fie explicată prin filiera slavă, afirmă Emil Petrovici, fiindcă un *o* urmat de nazală în elementele latine și autohtone ale limbii române, a devenit fără excepție *u* (de ex. la. *pono* > *pun*; *sonitus* > *sunet; bonus* > *bun* etc.), iar *o* în locul unui *i. - e.* **a* (i. -e. **danu*) a constituit

o evoluție daco-moesică târzie, pe care o regăsim și în albaneză[6]. O dovadă în plus, că nu avem a face cu influența slavă în numele românesc *Dunăre*, este faptul că, în plin teritoriu slav, numele cursului inferior al Hebrului, *Marisia*, a devenit în bulgară *Maritsa*, cu *a* neschimbat, pe când dac. *Marisos, Marisia* a devenit în românește *Mureș*. O influență maghiară, presupusă de unii cercetători, este exclusă, fiindcă fenomenul s-a petrecut și în afara Transilvaniei: *Lotru* < *Latron*, la sudul Carpaților, *Oltina* < *Altina* în Dobrogea[7].

Strabon (63 î.Hr.-19 d.Hr.) ne-a transmis în *Geografia* sa (VII, 3, 13, C. 304) informații prețioase despre *Dunăre*: „Ei (geto-dacii) numeau *Danubius* partea superioară a fluviului și cea dinspre izvoare până la cataracte. Ținuturile de aici se află, în cea mai mare parte, în stăpânirea dacilor. Partea inferioară a fluviului, până la Pont - de-a lungul căreia trăiesc geții - , ei o numesc Istru. Dacii au aceeași limbă ca și geții"[8].

O altă informație din antichitate despre *Dunăre*, ne-a fost transmisă de grămăticul Servius, un glosator al lui Vergilius, în legătură cu practica religioasă a geto-dacilor ca, atunci când porneau la război, să bea apă din *Dunăre*, după un anumit ritual, „ca pe un vin sfințit și să jure că nu se vor întoarce la căminurile lor decât după ce au ucis pe dușmani"[9].

Fluviul geto-dacilor, cu numele de *Dunari*(s) pentru cursul mijlociu și superior și Istru, pentru cursul inferior, a fost considerat un fluviu sacru, ca și alte fluvii din antichitate (Nilul, Gangele etc.) și a fost reprezentat antropomorf pe Columna lui Traian la Roma. Împăratul însuși, la trecerea Dunării în Dacia, la Drobeta, i-a adus jertfă[10].

Ținând seama de aceste informații istorico-literare păstrate din antichitate, vom căuta să reluăm spinoasa problemă etimologică a hidronimului Dunăre, care este de „o importanță covârșitoare pentru trecutul poporului nostru"[11].

Studiul cel mai cuprinzător, dedicat problemei respective din partea cercetătorilor români - în același timp și unul din cele mai avizate studii din literatura universală de specialitate - este cel al lui G. Ivănescu, *Origine pré- indoeuropéenne des noms du Danube*[12], care are meritul de a aduce critic în discuție, întreaga literatură a problemei până la data publicării studiului său. De la început, cercetătorul recunoaște existența

unei înrudiri între numele românesc *Dunăre*, lat. *Danuvius* și ger. *Donau*, admisă de totdeauna, „bien que l'élément final *-re* du mot roumain souleve une difficulté insurmontable“[13].

În realitate elementul final *-re* nu ridică o dificultate de „neînvins“ și, cum vom arăta, el ne ajută la explicarea etimologică cerută, în primul rând. Toți cercetătorii de până acum au pornit de la explicarea primului element: *Dana -, Dona-, Dună-* (cu *on* > *un*).[14] Tema *Dāna-*, mult discutată, a fost considerată fie iranică, fie celtică, sau traco-dacă, iar G. Ivănescu o consideră preindo-europeană. In avestică (limba iranică a redacției sasanide a Avestei), se întâlnește forma *dānu* („traüfelnde Flüssigkeit, Tau, Nebel“), iar forma intermediară este în osetă *dōn* („Fluss“)[15], care ar explica etimologia primului element din numele *Danuvius, Donau, Dunăre.*

G. Ivănescu afirmă că în limba georgiană se găsește *den* (apă, fluviu) și *dena*, nume de acțiune (a curge). Un nume de acțiune (participiul prezent) în *-are* (cf. georgianului *mdinare*) pare a fi termenul care se găsește la baza românescului *Dunăre*, mai exact a hidronimului trac **Donaris*. Prezența în Europa a unui termen de genul acesta nu surprinde, afirmă G. Ivănescu, fiindcă popoarele caucaziene au emigrat în Europa în epoca preistorică, înaintea migrației indo-europene și ar explica prezența lui *Don* în teritoriul irlandez, jafetiții stabilindu-se în Bretagne în epoca neolitică. Expansiunea acestui nume către apus nu s-ar explica prin sciți, „cum s-a făcut până în prezent, ci prin jafetiți“[16].

Vasile Pârvan afirmase că rădăcina iraniană *dāna* - avea și varianta scito-sarmatică *dōna* (cf. osset. *dōn*). Și germanii și scito-sarmații dădeau deci, deopotrivă, dacilor forma necesară pentru a ajunge la *duna* - dacic. Sensul pe care îl adaugă sufixul *-ri*(s), pe care îl întâlnește și în alte numiri de râuri de pe teritoriul traco-dac, în *Naparis* (Ialomița), *Sagaris* sau *Sangaris, Magaris*, este în general un determinant intensificativ al rădăcinii, în cazul nostru: *Dúna-ri-s* „râul prin excelență, râul mai mare decât celelalte“[17].

Explicația de „râu *mare*“ pentru românescul *Dunăre* a fost acceptată și de Ernest Gamillscheg[18]. Aceeași explicație, formulată „apă mare“, pentru *Dunăre*, este trecută și în *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956, vol. II, p. 185).

Julius Pokorny reține următoarea analiză etimologică pentru radicalul indo-european, *dā*- de care trebuie ținut seama: „*dā*-, flüssig, fliessen; *dānu*- f., Fluss; av. *dā-nu*-f. Fluss, Strom; osset. *don*, Wasser, Fluss; russ. F I N *Don*, gracisierter skyth T I N ταναs; die russ F I N *Dniepr* und *Dniestr*, alt *Danapris* und *Danastius* aus skyth. **Dānu apara*, hinter Fluss und *Danu nazdya* - , vorderer Fluss; av V N *Dānavō* Pl., Flussanwohner“[19].

Radicalul *dā*-, înseamnă: *flussig, fliessen* (= curgător, a curge). Același înțeles îl are în indo-europeană și *reie-, rī: bewegen, fliessen* (= a mișca, a curge)[20]. Este exclus ca două elemente componente în același nume compus, *Dana-ri*(s), să însemneze aceeași noțiune („a curge“, „fluviu, râu“) și atunci se impune căutată o altă justificare etimologică.

Ținând seama că în **Dōnawi*, **Dunawi*, *-awa* (got. *ahwa*) însemnează „râu“[21], în *Danuvius* avem (*flu*)*vius*, iar *Dana-ri*(s), *Duna-ri*(s) păstrează pe *-ri*(s), care însemnează tot „râu“, „fluviu“, „a curge“; deducem că *-ri*(s) nu are rolul de sufix și nici nu există o formă flexionară verbală terminată în *-are*, ci este un cuvânt vechi traco-dac, din grupa indo-europeană satem, pe când *awa* (*ahwa*) și (*flu*)*vius*, forma contaminată de la *danaw*-, fac parte din grupa indo-europeană centum.

În limba română, i. - e. *-ri* a evoluat normal cu *ĭ* > *e*, de unde avem: *Dánari* > *Dúnăre*, ca în *Márisos* > *Múreș*, cu *a* > *u* și cu *s*(i) > *Ó* .[22]

În continuare, vom căuta să urmărim explicația primului element component: *Dāna*-.

Mircea Eliade, referindu-se la hidronimul *Dunăre* a atras atenția că „textele celților insulari aduc precizări semnificative. Mama zeilor era o zeiță: *Danu* în Irlanda, *Don* în Țara Galilor“.[23] J. de Vries afirmă că la celți zeii descindeau dintr-o ancestrală *Dana*.[24] Anne Ross menționează că *Anu* și *Danu*, mamele sfinte din mitologia irlandeză primară, își găsesc paralela în *Don,* mama anumitor divinități din Țara Galilor.[25] În Irlanda, *Anu* sau *Danu* este comemorată în literaturile primare ca mamă a zeilor.[26] Sanctuare rituale închinate Zeiței Mame,

înconjurate de ziduri, par a fi prezentate în rămășițele descoperite târziu din La Tène în regiunea Dunării de Sus și în groapa rituală de la Holzhausen.[27]

J. Przyluski menționează că Marea Zeiță, mama zeilor, zeița irlandeză Dana, a fost adorată de un popor preindo-european în Europa[28], cultul ei fiind moștenit și de indo-europenii nou veniți. Pentru celți, zeii reprezentau întruchipări ale forțelor naturii.[29] Dana va fi fost întruchipată și adorată atunci în apele celui mai mare fluviu al Europei Centrale. L-au adorat și celții și germanii și romanii și geto-dacii, ca o moștenire comună preindo-europeană, cultic-religioasă, și l-au numit „fluviul Dana" sau „fluviul Marii Zeițe Dana": **Dānaw, *Dōnawi, *Dūnawi* (N), *Danuvius, *Dánari, *Dónari, *Dúnari*, adică fluviul sacru.

Istoric, faptele s-au petrecut atunci când populațiile venite dinspre stepele nord-pontice de limbă indo-europeană i-au asimilat în cursul secolelor pe autohtoni, adică la începutul epocii bronzului, circa 2000 de ani î.Hr. Atunci, întregul spațiu carpato-danubiano-pontic a fost locuit de triburi numite proto-tracice, strămoșii direcți ai tracilor, dintre traci făcând parte și geto-dacii. Populațiile venite dinspre est și nord-est, la care creșterea vitelor și păstoritul jucau un rol mult mai mare decât agricultura, erau străine de cultul fertilității și al fecundității. În această perioadă, de la cultul chtonian al fecundității, întruchipat de Zeița Mamă, s-a trecut la un cult uranian al soarelui, proces ce începuse deja încă din perioada neolitică.[30] Se admite că separarea și cristalizarea triburilor indo-europene la sfârșitul mileniului II î.Hr., a produs și separarea lingvistică și etnică.[31]

Cultul Marii Zeițe a fost descoperit pe teritoriul țării noastre la populațiile neolitice și eneolitice din spațiul carpato-danubiano-pontic, ca și în tot sud-estul Europei.[32] Amintim așezarea de la Parța, din Banat, aparținând culturii Vinča din neoliticul dezvoltat[33], sanctuarul descoperit la Căscioarele, în Muntenia, lângă Dunăre, într-un strat al fazei Spanțov, al culturii Boian din ultima etapă a neoliticului dezvoltat, sanctuarul din aceeași perioadă într-o așezare de la Poduri a culturii Precucuteni din Moldova, cel de la Ghelăiești, tot din Moldova, aparținând culturii Cucuteni, sau altarele de lut ars descoperite la Trușești, în Moldova, într-o așezare din faza veche a culturii Cucuteni.[34]

Pătrunderea triburilor culturii Cernavodă I în etapa finală a eneoliticului a zdruncinat din temelii echilibrul vechilor așezări și a oprit evoluția multora dintre culturile eneolitice autohtone de pe teritoriul României până dincolo de Porțile de Fier ale Dunării și totodată la sud de marele fluviu, în Bulgaria și Iugoslavia, iar triburile venite ulterior tot dinspre stepele nord-pontice au fost autoarele unora dintre transformările care au inițiat o nouă etapă a dezvoltării societății omenești din spațiul carpato-danubiano-pontic. O caracteristică a multora dintre populațiile acestei epoci este răspândirea ritului funerar de incinerație, indicând schimbarea credințelor religioase și la geto-daci. Cultul fecundității și implicit al divinității feminine, al Marei Zeițe, a fost părăsit, iar cultul uranian s-a generalizat și l-a înlocuit pe cel chtonian.[35]

În această epocă istorică de cristalizare a triburilor indo-europene la sfârșitul mileniului al II-lea î.Hr., când s-a produs și separarea lingvistică și etnică, putem constata prezența în grupul limbilor indo-europene satem și centum a hidronimului **Dánari, *Dónari, *Dōnawi* > *Danuvius*, nume compus din două elemente lingvistice: *Dána-*, preindo-european, moștenit, și *-ri* > *re* și *awa* (*ahwa*), de unde și contaminarea în latină (*flu*)*vius*, din limba indo-europeană.

Amintirea și cinstirea Zeiței Mame n-a încetat însă în epoca bronzului și nici mai târziu, până în vremea geto-dacilor, care adorau Dunărea și o implorau pentru ajutor când plecau în războaie. Prezența Danei ca mamă a zeilor, considerată ca tronând din timpuri imemorabile, a continuat să supraviețuiască în special în părțile de apus ale Europei, îndeosebi în Irlanda și în Galia, iar prezența sa concretă a supraviețuit în numele marelui fluviu, pe care popoarele riverane l-au cinstit în antichitate cu atributele unui zeu.[36]

Se poate ridica obiecția că întâlnim la indo-europeni radicalele **dhen-* și *dā-* (dē) („laufen, rennen, rinnen; flüssig, fliessen“), de unde *dānu-* („Fluss.), iar rădăcina **dhen-* e prezentă și în georgiană, *den-, din-, di-, dena* , cu flexiunea verbală *mdinare*. „În timp ce indo-iranienii au împrumutat un nume comun (*dānu-*), celții și tracii au împrumutat un hidronim“.[37]

Considerăm că este vorba de un aspect de omonimie semantică. *Dana*, Marea Zeiță a fecundității, mama zeilor din epoca neolitică, avea sensul „dătătoare de viață", rol pe care îl are și apa curgătoare (râurile, fluviile), apa fiind principiul primordial al vieții, folosită și în cultul morților pentru a asigura nemurirea[38], și în acest aspect a fost reținut în irano-indo-europeană: *dānu-, dōn* („Fluss").

Menționăm că în afară de irano-indo-europeană întâlnim cuvântul și în ebraică, limba semită primitivă înrudindu-se cu indo-europeana primitivă.[39] În ebraică avem verbul *din* („a judeca, a face dreptate"), cu formele flexionare la feminin, *dan, dana,* plural, *danu*. În Biblie întâlnim antroponimele *Dan* și *Dina*.[40] A judeca pentru a face dreptate este o caracteristică a conducătorului, investit în cazul de față cu atribute divine. Este vorba, deci, de o altă omonimie semantică.

În sumeriană, o altă limbă veche înrudită cu indo-europeana primitivă, avem cuvântul *dannu*, „puternic"[41]. Noțiunea „puternic" este un atribut al zeilor, de unde deducem o altă omonimie semantică pentru Zeița Mamă, *Dana*. În explicația etimologică a hidronimului Dunăre, nu mai putem merge numai pe o singură ipoteză, cea a radicalului irano-indo-european *dhen-, dā-* (dē-) *dānu-*, susținută de G. Ivănescu și, în general, de majoritatea cercetătorilor acestei probleme.

În încheiere, aducem un argument concludent de ordin etnografic. Romulus Vulcănescu afirmă că „Cele mai vechi mențiuni de topogeneză sacră, relative la pământul Daciei anteromane, sunt hidronimele mitice"[42], din care face parte, în primul rând, hidronimul Dunăre, considerat din antichitate ca „fluviu sacru" prin excelență, pe marginea căruia tracii conspiră, se cuminică, jură și abjură în vreme de pace și de război.[43] Acest obicei, azi transfigurat, a fost remarcat și în unele practici rituale în care se folosește apa, în clisura Dunării, în cercetările de teren, efectuate de membri ai grupului de cercetări complexe „Porțile de Fier"[44]. În Hațeg întâlnim numele apei curgătoare *Dunărica*, „socotit de tradiția locală un râuleț sfânt"[45]. Impresionează această constatare a continuității tradiției în conștiința poporului român până în zilele noastre. Și, cum afirmă tot Romulus Vulcănescu, „În conștiința mitică a poporului român, Dunărea este înfățișată atât ca fluviu sacru, ca o divinitate acvatică

(asemeni celor antice), cât și ca un hotar mirific. Ca fluviu sacru și ca divinitate acvatică, poate asculta, dialoga cu cei ce-i solicită ajutorul, dar și poate apăra și răzbuna pe daci, daco-romani și români împotriva dușmanilor lor seculari sau accidentali. Caracterul ei sacru, de fluviu protector, reiese din legendele, baladele și poveștile despre Dunăre“[46]. Dunărea, „cu întreaga ei rețea de ape ce converg în Carpați, face deci parte integrantă și inalienabilă din coordonatele unității indestructibile, permanent vii, a integrității teritoriale a României“, dar ea face parte și din însăși ființa psihică a poporului român, din concepția sa „despre viață și lume“[47], din vremea prototracilor și până în zilele noastre, adică de circa 4000 de ani.

Dánari, fluviul sacru, fluviul *Marii Zeițe Dana*, mama zeilor, în neolitic și eneolitic, păstrat în limba română prin prototracul *-ri* > *re*, „râu, fluviu“: Dunăre, este certificatul existenței poporului român pe pământul carpato-dunăreano-pontic, pe care s-a născut și-l locuiește din vremea prototracilor și până astăzi. A spus-o cu claritate și imparțialitate, și lingvistul german Ernst Gamillscheg, a cărui afirmație se impune și aici: „Dacă am admite că romanii colonizați în Dacia și urmașii lor s-ar fi pierdut fără urmă sau ar fi emigrat spre sud și vest, nu am înțelege cum s-ar fi putut păstra numele **Donaris*[48], împrumutat de la traci. Aromânii, care s-au despărțit de daco-români cam pe la anul 1000, au reîmprumutat numele Dunării din vechiul turcesc *Duna*; tot astfel albanezii, care au trăit timp îndelungat cu românii nordici. Numele vechi ar fi trebuit să dispară și la daco-români, dacă s-ar fi întors numai după multe secole în ținuturile locuite de strămoșii lor, unde în răstimp se pierduse orice reminiscență despre tracii împăratului Traian. Numele Dunării a fost auzit și împrumutat de părinții romani ai românilor, prin regiunea Porților de Fier și s-a păstrat acolo în continuitate neîntreruptă“.[49]

Note bibliografice

I. Ionescu, *Hidronimul Dunăre,* în „Limba Română“, 1/1990, p. 49-56.

[1] Nicolae Popp, *Fluviul Dunărea,* București, 1985, p. 13.

[2] Emil Petrovici, *Studii de dialectologie și toponimie,* București, 1970, p. 243.

[3] Vasile Pârvan, *Considerații asupra unor nume de râuri daco-scitice,* București, 1923, p. 16 ș.u.; Max Förster, *Der Name der Donau,* în „Zeitschrift für slavische Philologie“, I, p. 1 ș.u. și 418; A. Stender-Peterson, *Slavisch - germanische Lehnwortkunde,* Göteborg, 1927, p. 345 ș.u.; P. Skok, în „Slavia“, VII, 1928-1929, p. 722 ș.u.; Al. Rosetti, *Melanges de linguistique et de philologie,* Copenhague - București, 1947, p. 363-364; V. Kiparski, *Die germeinslawischen Lehworter aus dem Germanischen,* Helsinki, 1934, p. 195 ș.u.; Kretschmer, în „Glotta“, XXIV, 1936, p.1 ș.u. apud Al. Rosetti, *Istoria limbii române,* București 1986, p. 217-218.

[4] Sextil Pușcariu, *Cercetări și studii,* București, 1974, p. 429.

[5] Al. Rosetti, *op. cit.,* p. 217.

[6] Emil Petrovici, *op. cit.,* p. 243; V. I. Georgiev, *Sur l'ethnogenèse des peuples balkaniques le dace, l'albanais et le roumain,* în „Studii clasice“, III, 1961, p. 25; idem, *Zur dakishen Hydronymie,* în *Acta antiqua Academiae Scientiarium Hungariae,* X, 1962, fasc. 1-3, p. 115-117; Cicerone Poghirc, *Considération sur les éléments autochtones de la langue roumaine,* în RRL, XII, 1967, nr. 1, p. 24-25; idem, *Limba română în lumina lingvisticii indoeuropene,* Universitatea din București, Seria lingvistică, 11, p. 23.

[7] George Giuglea, *Cuvinte românești și romanice,* București, 1983, p. 356-360.

[8] *Izvoare privind Istoria României,* I, București, 1964, p. 239; N. Iorga, *Istoria Românilor,* București, 1988, p. 150-151; 155.

[9] Servii Gram. în *Vergilii Bucolica et Georgica comentarii* (ed. G. Thilo), vol. III, 1, p. 317 și Anonymi, *Brevis Expos. Verg. Bucolicarum, op. cit.,* vol. III, 2, p. 317, apud *Istoria României* I, București, 1960, p. 334.

[10] Radu Vulpe, *Columna lui Traian. Monument al etnogenezei românilor,* București, 1988, p. 24; A. Papadopol - Calimah, *Dunărea în literatură și în tradițiuni,* în *Analele Academiei Române,* seria II, tomul VII, 1886, secțiunea II, p. 309-377; Vere Gordon Childe, *The Danube in Prehistory,* 1929; Paul Simionescu, *Reminiscences mythologiques concernant le Danube,* in *Rumanian Studies,* vol. III, 1973-1975, p. 191-203; Em. Condurachi, *Dunărea în orizontul geografic antic,* în SCIV, 20, 1969, 4, p. 533-540; Gh. Țigănele, *Importante descoperiri arheologice,* în *România liberă din 5.X.1991, p. 4. În săpăturile arheologice de la Schela Cladovei, lângă Drobeta Turnu-Severin, Vasile Boroneanț mărturisește că aici s-au găsit „o salbă de locuințe de-a lungul Dunării, care datează din anii 6400-5500, înainte de Hristos. Aceste așezări au cunoscut un proces evolutiv de cca 1000 de ani; ele dispar odată cu apariția modului de producție neolitic și cu perfectarea uneltelor de piatră șlefuită*“.

[11] Nicolae Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV, pe baza toponimiei și a onomasticei,* București, 1933, p. 576.

[12] Publicat în *Contributions onomastiques*, București, 1969, p. 362.

[13] G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 125; idem, *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 263.

[14] *Istoria limbii române*, vol. II, București, 1969, p. 362.

[15] Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 218. „Oseta, limba iranică vorbită azi în Caucaz, continuă alana, vorbită în evul mediu, iar alana, la rândul ei, este o formă mai recentă a scitei, care alcătuia pe vremuri, grupul de nord al dialectelor iranice".

[16] G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 132.

[17] Vasile Pârvan, *Considerații asupra unor nume de râuri daco-scitice*, p. 21-22; Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 578; 580-581.

[18] Ernst Gamillscheg, *Zum Donaunamen*, în „Zeitschrift für slavische Philologie", III, p. 149-154, în traducerea lui Sextil Pușcariu în „Dacoromania", anul V (1927-1928), 1929, p. 799-800.

[19] Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörtenbuch*, 1959, I, p. 175.

[20] *Ibidem*, p. 862; Lucia Wald - Dan Slușanschi, *Introducere în studiul limbii și culturii indoeuropene*, București, 1987, p. 280.

[21] Nicolae Drăganu, *op. cit.*, p. 578; Iulius Pokorny, *op. cit.*, p. 78 *au*(*e*)- „fliessen".

[22] *Istoria limbii române*, II, p. 361-362.

[22]a. Gheorghe Giuglea, *Cuvinte românești și romanice*, București, 1953, p. 360.

[23] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1986, vol. II, p. 146.

[24] J. de Vries, *La religion des Celtes*, Paris, 1963, p. 147.

[25] Anne Ross, *Pagan celtic britain*, London - New York, 1967, p. 227.

[26] *Ibidem*, p. 359.

[27] *Ibidem*, p. 40. A se vedea și Paul Marie Duval, *Les dieux de la Gaule*, Paris, 1957; Dumitru Berciu, *Lumea celților*, București, 1970, p. 189-211; Henri Hubert, *Celții și civilizația celtică*, traducere de Matilda Banu și George Anania, București, 1983; *The Celts in Central Europe* (grupaj de articole consacrate celților) Székesfehérvár, 1975, dintre care menționăm: I. H. Crișan, *La nécropole de Fântânele et son importance pour le problème des Celtes de l'Europe Centrale*, p. 185-186; J. Németi, *Contributions concernant le facies latènien du Nord-Ouest de la Roumanie à la lumière de découvertes celtiques de Piscolt* (Dépt. de Satu Mare), p. 187-190; Myles Dillon and Nora K. Chadwick, *The Celtic realms*, p. 186-187.

[28] J. Przyluski, *La grande déesse*, Paris, 1950, p. 37.

[29] Dumitru Berciu, *op. cit.*, p. 189.

[30] Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *Dacia înainte de Dromihete*, București, 1988, p. 57; Eugen Comșa, *Neoliticul din România*, București, 1982;

idem, *Curentele sudice în neoliticul României*, în „Revista de Istorie", XXX, VI, 1983, nr. 5, p. 478-496.

[31] Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *op. cit.*, p. 64.

[32] *Ibidem*, p. 46.

[33] Gheorhe Lazarovici, *Ce ne dezvăluie sanctuarul neolitic de la Parța?* în „Magazin istoric", XXIII, 1989, nr. 2 (263), februarie, p. 13-14.

[34] Vladimir Dumitrescu, Alexandru Vulpe, *op. cit.*, p. 46-49.

[35] *Ibidem*, p. 64.

[36] A se vedea A. Papadopol-Calimah, *Dunărea în literatură și în tradițiuni*; Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București, 1985, p. 463-465.

[37] G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 132.

[38] André Parrot, *Le „Réfrigerium" dans l'au de là*, Paris, 1937; Mircea Eliade, *„locum refrigerii..."*, în „Zamolxis", I, 1938, p. 203-208; Ion Ionescu *Continutate geto-dacă*, în „Noi tracii", XVII, 1988, nr. 168, p. 7-8; Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, 1983, p. 54-57.

[39] G. Ivănescu, *op. cit.*, p. 135.

[40] *Facerea*, XXX 6, 21.

[41] Henri Limet, *L'antrhoponymie sumerienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*, Paris, 1968, p. 222; *The assyrian dictionary of the Oriental Institute of Chicago* (C A D), Chicago, 1956; A. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, II Teil, Rome, 1928.

[42] Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 463.

[43] *Ibidem*, p. 464.

[44] *Atlasul complex* „Porțile de Fier", București, 1972, cartogramă, p. 119, text p. 243/3 - 243/2, apud Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, p. 464.

[45] *Ibidem*, p. 464.

[46] *Ibidem*, p. 476.

[47] *Ibidem*, p. 476-477.

[48] În realitate, *Dánari*(s).

[49] Ernst Gamillscheg, *Zum Donaunamen* apud Sextil Pușcariu, în „Dacoromania", V, 1929 și Nicolae Drăganu, *Românii în veacurile IX-XIV, pe baza toponimiei și onomasticei*, p. 153-154.

SARMIZEGETUSA

Pentru numele capitalei puternicului stat geto-dac din perioada sa de glorie, secolul I î.Hr.-d.Hr., numită și *Sarmizegetusa Regia* sau *Sarmizegéthusa to basíleion*, la geograful antic Strabon (*Geographia*, VII 3, 5, C. 298) *Kogaionon*, aflată la o altitudine de circa 1250 m, în muntele Godeanu din lanțul Munților Orăștiei, poate acel munte sacru al dacilor, nu avem încă o etimologie admisă unanim.

Cum afirma I. I. Russu, toponimul *Sarmizegetusa* „prezintă specifice aspecte fonetice și morfologice autentic indo-europene de tip arhaic, dovadă că el are rădăcini adânc înfipte în graiul celor ce l-au dat, în tradițiile de viață și în sistemele lor de construcție a așezărilor civile și militare“.[1]

În secolul trecut, W. Tomaschek considera cuvântul *Sarmizegetusa* alcătuit din trei lexeme: *Zarmya* ′palat′, *zeget* sau *jagat-jigat* ′mișcător′ și - *usa,* - *asa* ′strălucitor′, deci ′palat ce-și revarsă lumina asupra mișcătoarelor′[2].

Vasile Pârvan afirma că *Sarmizegetusa* „a trebuit să aibă o origine istorică politică și deci o denumire în legătură cu fondatorul, un vechi rege dacic, al cărui nume va fi fost *Zarmos* sau *Sarmos*“ și, în subsidiar, adăuga: „Dacă nu cumva avem aici de fapt chiar numele zeului getic *Zalmos* (*Zalmoxis, Zalmozis*)“.[3]

După N. Densușianu, *Sarmizegetusa* înseamnă „cetatea cu turnuri“.[4]

Un studiu special i-a consacrat toponimului *Sarmizegetusa*, I. I. Russu, într-un articol din 1936[5]. Articolul i-a fost însă criticat și respins de C. D. Daicoviciu[6], G. Ștefan[7] și G. Pascu[8]. I. I. Russu a

revenit asupra studiului său în 1944 cu date și completări, căutând să răspundă și criticilor ce i s-au adus.

Mai întâi, I. I. Russu a atras atunci atenția că, „Cercetarea trebuie începută de la problema așezării capitalei dacice, căutând a stabili ce e de înțeles, sau mai bine zis, ce poate să se înțeleagă prin localitatea al cărei nume urmează să fie explicat, întrucât e neîndoielnic că există o strânsă legătură între valoarea semantică a numelui și caracterul topografic și arhitectonic al vreunei localități care a avut rolul de reședință a regilor daci“[9], toate cetățile dacice fiind așezate „pe înălțimi amenajate prin lucrări în vârful unui munte sau al unei proeminențe dominând terenul dimprejur“, cum afirma istoricul roman Florus: *Daci montibus inhaerent* (II, 28, 18)[10]. Observația este cât se poate de justă și de ea trebuie să se țină seama obligatoriu în analiza etimologică ce se face.

În analiza etimologică a toponimului urmărit, o greutate o constituie varietatea formelor grafice întâlnite în textele literare, cu Z sau cu S, ca la Ptolemaeus (Geogr. III, 8, 4): Ζαρμιζεγέθουσα Το βασίλειον și var. Ζαρμεζεγέθουσα, dar și Σαρμισεγέθουσα, Σαρμιζέ Τεγέθουσα sau Ζαρμισογέθουσα (VII, II, 4), *Sarmategte* (Tab. Pent.), *Sarmazege (Geogr. Rav.)* etc.[11]

I. I. Russu consideră că „forma corectă și original daco-getică a numelui era *Zermizegetusa*“[12], alcătuit din două teme nominale (două elemente radicale) cu două (respectiv trei) elemente sufixale: *Zer-mi-zeg-e-tu-sa*, fiind o compoziție nominală de tip arhaic indo-european, în care, potrivit uzului comun, al doilea element e determinat de primul, ca în *Germisara* (´caldă´ + ´apă´). Astfel, elementul al doilea fiind principalul în compoziție, cu el trebuie începută explicarea etimologică a numelui, căci (după sistemul toponimic traco-dacic) - *Zeg-e-tu-sa* exprimă noțiunea de „localitate, așezare“ („sat“, resp. „cetate“), în funcție de felul construcției (materialul și tehnica arhitectonică) și de natura generală a localității respective (civilă sau militară)“.[13] Ca urmare, afirmă I. I. Russu, orice *z* tracic și dacic, din cuvintele indo-europene, are la bază *ĝ* (*h*). Elementul - *zeg-e (-t)* vine, prin urmare, din faza indo-europeană * *ĝeg (h)* , care este de fapt rădăcina nominală cunoscută din limbile germanice și baltice, * $\hat{g}\acute{\bar{e}}g$ *(h)* - $\hat{g}\check{\bar{o}}g$ *(h)* - , cu sensul de

´ramură, par, stâlp, tufiș´. În dacicul - *Zeg-e-tu-*, rădăcina e prelungită cu determinantul *-e-t-* cu sensul aproximativ de ´prevăzut cu -´ sau ´făcut cu (din) ceva´, deci caracter adjectival, tema *-zeg-e-t-* fiind inițial o formație adjectivală denominativă. Al doilea element morfologic în tema *zegetu-sa* e sufixul local frecvent în toponime traco-dacice, ca: *Arisa, Pimasa, Cendreisa, Geupasa,* etc. Ceva mai complicată, consideră I. I. Russu, e încercarea de a determina rostul și apartenența etimologică a primului element alcătuitor, *Zermi-*, care este considerată tot o formație nominală (adjectiv sau substantiv). Dar și aici spiranta sonoră traco-dacică rezultă dintr-un indo-european**ĝ (h)*, care presupune un radical de forma**ĝ (h) er-* și elementul sufixal - *m* - .

Elementul *Zermi-*ĝher-mi-* ar exprima tocmai acest lucru: vârf de munte, pe culmi stâncoase, radicalul **ĝher-* având sensul de „stâncă, piatră, înălțime, pantă de munte". Totuși, adaugă I. I. Russu, explicarea etimologică a primului element radical din *Sarmizegetusa* nu e concludentă în aceeași măsură ca a celui de al doilea și s-ar putea ca cercetările arheologice și lingvistice mai aprofundate să aducă în viitor mai multă lumină.[14] În concluzie, I. I. Russu afirmă că „fără a avea pretenția de a formula «o traducere» românească literară, numele daco-getic *Zermizegetusa* (*Sarmizegetusa*) avea însemnarea de „cetate (localitate?) de *palisade* (construită) pe *înălțime* (sau stâncă)". Forma primitivă a numelui era deci *Zermi-zege-t-*, indo-europeanul **ĝher-mo- +ĝe g(h) e-t-*, compoziție de tip străvechi indo-european".[15]

C. Daicoviciu a respins de la început etimologia propusă de I. I. Russu, în grafia *Zermizegetusa* , arătând: „Numele localității ne apare constant, și după părerea mea, *corect* în zecile și zecile de inscripții *oficiale* și *private* din Dacia (și Illyricum), adică în patria acestui nume, numai cu *S* inițial, ca *Sarmiz-* (o singură dată *Sarmis-*, în 7742)".[16] Partea a doua a numelui (- *zege* - *sege*), derivată de I. I. Russu din indo-europeanul **dheiћh* -, arată C. Daicoviciu, a dat, cum se știe, în limba tracă *δίzos, δί za* și nu *zege* ; în ce privește partea a treia, - *tusa*, considerată de I. I. Russu ca provenind din două sufixe: - *tu* și - *sa*, Daicoviciu susține că este greu de acceptat prezența amândurora într-un singur nume și admite mai curând că ea nu este sufix, „ci face parte dintr-un element component, al numelui: - *Zeget(u)* , *Zegeth(u)* ,

tocmai fiindcă apare și cu dentala aspirată, pe când suf. *-t (a)* sunt toate neaspirate". Consideră, în concluzie, că problema respectivă „va mai trebui reluată și studiată amănunțit, înainte de a putea afirma ceva definitiv"[17].

În 1986 am reluat analiza etimologică a toponimului Sarmizegetusa cu „interpretări noi"[18], asupra cărora am revenit cu completări în „Limba română" nr. 2/1990, pp 114 - 118 și în articolul de față. Am arătat că toponimul respectiv este un nume propriu compus din trei elemente lexicale: *Sarmi-zege (i) -tusa* . Primul element lexical îl întâlnim în cele două limbi înrudite cu geto-daca, în lituaniană: *sirmas, sarma* și în letonă: *sarma, serma* (= ʹReif, Rauhfrost, Rauhreifʹ[19]: s. *Reif* = ʹbrumă, chiciurăʹ; *reif* adj = ʹcoptʹ; adj *rauh* = ʹaspruʹ; *Frost* = ʹgerʹ). În sumeriană, limbă înrudită cu indo-europeana primitivă, se întâlnește, în orașul Umma de lângă orașul Ur, capitala Sumerului, vechiul ținut din sudul Mesopotamiei, zeul solar local cu numele *Sara* și numele *Sara-me-a.*[20] La evrei, limba semită fiind înrudită cu indo-europeana primitivă, întâlnim personajul cunoscut *Sara* (= ʹînsorita, frumoasaʹ). La hitiți, popor indo-european care a migrat în Asia Mică, cum se consideră, din ținuturile carpato-istro-pontice înainte de mileniul al II-lea î.Hr. și și-a întemeiat în Anatolia, imperiul pe la 1900 î.Hr., regele Suppilliuma I (1388 - 1347)[21], cel mai mare rege hitit, purta diadema solară și apare frecvent pe reliefurile de piatră protejat de soarele *Sarma*, din capul panteonului hitit.[22] Tânărul zeu solar se numea la hitiți *Sarma* și soția sa era zeița *Mezulla*, iar ei aveau un zeu lunar numit *Appu*, zeul arcaș, zeul porților, numit *Appul-una*, *Aplu(n)* la etrusci, fratele zeului solar *Sarma*. În Grecia, înrudit cu *Appul-una*, avem pe *Apollon*, zeul de la Delos și Delph, iar în Dacia păstrăm toponimul *Apullon*[23], cetatea tribului geto-dac *Apulli*, etimologic poate „arcașii".

La *Sarmizegetusa* este de presupus existența unui centru religios de timpuriu, care a constituit unul din factorii activi ai întemeierii centrului politic, economic, militar, administrativ și religios al uniunilor triburilor geto-dacice, considerat de geto-daci „incinta sacră", „Muntele sfânt", eventual acel *Kogaionon*. Pe terasa a XI-a de la Sarmizegetusa, în imediata apropiere a sanctuarului mare rotund, se află soarele de

piatră, compus din 10 lespezi dispuse în formă de raze în jurul unui disc central, cu diametrul total de aproape 7 m și cu o grosime de 30 cm, așezat pe o temelie de blocuri calcaroase.[24] Este o dovadă clară că aici se adora soarele și, raportându-ne la indo-europenii hitiți, el va fi purtat și la geto-daci tot numele *Sarma*, care este de fapt primul element lexical al toponimului *Sarmizegetusa* .

Al doilea element lexical, *-zege-*, îl întâlnim în sumeriană sub forma *sig* ('favorabil')[25] și în indo-europeană: - *segh-, seghi-, seghu-, segh-, seguh-*, (einen im Kamp überwältigen; Kraft, voll' = 'a învinge, a birui în luptă, putere, forță, plin (de)')[26]. Cuvântul se păstrează în germană: *Sieg* (= 'izbândă, biruință', cu *s* rostit *z*) și în gotă: *Sigis*, de unde antroponimul *Sigismund*. În geto-dacă, alternanța *s - z* este un fenomen cunoscut, întâlnit și în grafia Ζαρμισεγεθοῦσα la Ptolemaeus (Geogr. III, 8, 4; VIII, II, 4).

Al treilea element lexical, - *tusa*, îl avem în indo-europeană *tusa-h* ('Zipfel, Troddel' = 'vârf, moț, colț, țugui')[27]. Elementul lexical - *tusa* îl întâlnim și în numele capitalei de pe înălțime a hitiților: *Hattusas*[28], și el completează triada unității lexicale a toponimului *Sarmizegetusa* în cadrul său geografic, la care se referea I. I. Russu, cu sensul de: 'cetatea de pe înălțimea sau vârful de munte al soarelui atotputernic (biruitor, învingător)' (se înțelege, asupra nopții, întunericului și asupra morții). În soarele nemuritor - *Sarma* - credeau daco-geții „nemuritori" (Herodot IV, 94).

După analiza noastră etimologică, toponimul *Sarmizegetusa* avea, în limba înaintașilor geto-daci, semnificația: 'Vârful de munte al soarelui biruitor (învingător, atotputernic)', adică 'incinta sacră' sau 'Muntele sfânt', acel *Kogaionon* la Strabon[29]. Toponimul ne transmite astfel un document de limbă geto-dacă, poate cel mai cuprinzător din câte păstrăm până astăzi.

Ion Horațiu Crișan afirmă „că descoperirile arheologice ne arată existența la geto-daci a unui zeu al soarelui, fără să-i cunoaștem numele, a cărui cinstire începe încă în epoca bronzului și va continua până cel puțin în sec. II - III d.Hr."[30]

Raportându-ne la hitiții indo-europeni, ca și la sumerieni, la numele ce-l dădeau zeului-soare, putem afirma că și zeul-soare adorat de geto-daci se numea *Sarma*, nume pe care-l păstrează toponimul *Sarmizegetusa*. Forma *Sarmi-* o considerăm o formă flexionară în genitiv.

Ne este de înțeles acum prezența permanentă a motivului solar în arta populară românească pe toată aria daco-română, ca și cultul solar, care „este o dominantă mitică proprie spiritualității pre-, proto- și române“[31].

Note bibliografice

I. Ionescu, *Sarmizegetusa*, în „Limba română“, nr. 2/1990, p. 114 - 118.

[1] I. I. Russu, *Sarmizegetusa, capitala daco-geților*, în „Revista istorică română“, vol. XIV, fasc. III, 1944, extras, București, 1945, p. 395.

[2] W. Tomaschek, *Les restes de la langue dace*, Louvain, 1883, p. 20: „D'après les lois phonétiques de l'éranien, on pourrait expliquer le nom comme désignant le palais qui illumine le monde de la vie; de *Zarmya* -, sanscrit *harmya*, palais, *Zegeth* , sanscrit *jagat* , *jigat* (part. réd. de la rac. gâ, aller), ce qui este mobile, et - *usa*, - *osa*, qui illumine, rayonne, brûle. Je serai heureux d'entendre une explication meilleure!“

[3] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, 1926, p. 264.

[4] G. Giuglea, N. Densușianu, în „Dacoromania“, Cluj, 1927 - 1928, p. 898. Pericle Papahagi căuta să explice „*Zarmizecetusa* cu ajutorul limbii albaneze“, în „Țara noastră“, XI, 1932, nr. 97, 8 august. A se vedea și Nicolae Drăganu, *Românii în veacurile IX - XIV pe baza toponimiei și a onomasticei*, București, 1933, p. 250, 270.

[5] I. I. Russu, în „Anuarul Institutului de Studii Clasice al Universității din Cluj“, vol. II, 1933 - 1935, Cluj, 1936, p. 169 - 175.

[6] C. Daicoviciu, *Observații cu privire la noua etimologie a Sarmizegetusei*, în „Anuarul Institutului de Studii Clasice“ al Universității din Cluj, vol. II, (1933-1935), Cluj, 1936, p. 176 - 180.

[7] În „Revista istorică română“, IX, 1939, p. 391.

[8] În „Revista critică“, Iași XIII, 1939, p. 60.

[9] I. I. Russu, *Sarmizegetusa, capitala geto-dacilor* , p. 380.

[10] *Ibidem* , p. 383.

[11] Vasile Pârvan, *op. cit.*, p. 263 - 264; I. I. Russu, *op. cit.*, la nota 5, p. 383; Dimiter Detschew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien, 1957, p. 176.

[12] I. I. Russu, *op. cit.*, la nota 5, p. 390.

[13] *Ibidem* .

[14] *Ibidem*, p. 391 - 394.

[15] *Ibidem*, p. 394; idem, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p. 167: *Sarmizege-tusa* „cetatea de palisadă pe stâncă"(?)

[16] C. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 176.

[17] *Ibidem*, p. 179 - 180.

[18] Ion Ionescu, *Etimologia toponimului „Sarmizegetusa". Interpretări noi*, în „Noi Tracii", an XV, nr. 138, mai 1986, p. 7 - 12.

[19] Alois Walde-Julius Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen* , Berlin - Leipzig, 1930, I. Band, p. 409.

[20] Henri Limet, *L'anthroponymie sumérienne dans les documents de la 3-e dynastie d'Ur*, Paris, 1968, p. 118-119; TA. Demeil, *Sumerisches Lexikon*, Roma, 1948.

[21] G. Contenau, *La civilisatione des Hilites et des Hurrites du Mitanni* , Paris, 1948, p. 191; V. Zamarovsky, *Din tainele Imperiului hitit* , Editura Junimea, Iași, 1980, cu o postfață de Ariton Vraciu; Dr. Gabriel Iliescu, *Spațiul carpato-istoro-pontic, leagănul originar al hitiților*, în „Noi Tracii", an XIV, nr. 132, noiembrie 1985, p. 14-22; idem, *Les Getes et les Hittites en contexte „indo-européen"*, în „Noi Tracii", nr. 197, martie 1991, p. 8 - 14.

[22] G. Contenau, *op. cit.*, p. 120.

[23] Gabriel Iliescu, *op. cit.*

[24] C. Daicoviciu și H. Daicoviciu, „Dacii", ed. a 2-a, 1972, p. 277 - 279; Ioan Rodean, *Enigmele pietrelor de la Sarmizegetusa*, București, 1984, p. 14.

[25] Henri Limet, *op. cit.*, p. 293.

[26] Alois Walde-Julius Pokorny, *op. cit*, p. 888; *ibidem* , II, Band, 1927, p. 481, 482.

[27] *Ibidem*, I. Band, p. 707.

[28] G. Contenau, *op. cit.*

[29] De văzut: Sorin Olteanu, Κα*γα* și Κωγαίονon în „Thraco-Dacica", X. 1 - 2, 1989, p. 215 - 217; Dan Slușanschi, Κα*γα* și Κωγαίonon, *Analiză filologică și lingvistică* , în aceeași revistă, p. 219 - 224. Autorii citați explică cele două cuvinte getice: Κα*γα* = *sacrum* și Κωγαίονον = *consecratum*, adică „incinta sacră" sau „muntele sfânt". Noi arătăm că acest „munte sfânt" este *Sarmizegetusa* .

[30] Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor* , București, 1986, p. 405. În 1926, Dr. C. Nicolaescu Plopșor a descoperit în nordul comunei Baia de Fier din jud. Gorj, în peștera Pârcălabu, schița a două personaje pictate parietal ca adoratori ai soarelui. „Peștera Pârcălabu ar fi locul unde acest cult al soarelui trebuie să fi fost practicat de locuitori". Pentru prima dată avem aici identificată o peșteră, un adevărat templu închinat adorării soarelui din epoca bronzului pe teritoriul României (Marin Cârciumaru, *Mărturii ale artei rupestre preistorice în*

România, București, 1987, p. 66-67; I. Ionescu, *Peșterile rupestre, cele mai vechi monumente religioase de pe teritoriul României*, în „Noi Tracii", an XVIII, nr. 176, iunie 1989, p. 16); Marin Cârciumaru și Mircea Nedopaca, *Gravurile rupestre din peștera Cizmei*, în „Thraco-Dacica", IX, 1-2, 1988, p. 181-196.

[31] Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985, p. 367- 378; V., de asemenea, Ion Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului din răspunsurile la chestionarul lui B. P. Hașdeu*, București, 1970, p. 117-119; Paul Petrescu, *Imagini ale soarelui în arta populară*, în „Studii și cercetări de istoria artei", an X, 1963, nr. 1, p. 112; Ion Ionescu, *Tezaurul traco-getic de la Craiova*, în „Noi Tracii., an XIV, nr. 126, mai 1985, p. 7-15; Maria Comșa, *Signes solaires sur les bols gétiques imités d'après les coupes délienness*, în „Thraco-Dacica", tom IX, 1988, nr. 1-2, p. 83-100; Nicoleta Coatu, *Aspecte ale cultului solar în cultura populară românească*, în „Revista de etnografie și folclor", 35, 1/1990, p. 19-31.

ANTROPONIME DE ORIGINE GETO-DACĂ

1. *Burebista*

Numele făuritorului statului geto-dac, „care depășea cu mult, spre toate zările, teritoriul de azi al României, ținând spre vest până la marginile Boemiei și până la mijlocul Pannoniei, spre nord până dincolo de Carpații Păduroși, spre răsărit până la Olbia și până la țărmul Pontului Euxin, spre sud până în Iliria și până la Munții Balcani"[1], ne-a fost păstrat de geograful Strabon (circa 60 î.Hr. - 25 d.Hr.), grec din Amasia din Pont, în Asia Mică, în parte contemporan cu *Burebista* (circa 82 î.Hr. - 44 d.Hr.), ortografiat în două feluri: *Boirebistas* și *Byrebistas* (βυρεβίστα*s*), și de inscripția lui Acornion de la Dionysopolis (Balcic, în Bulgaria), din anul 48 î.Hr., tot în două grafii: *Byrebistas* (βυρεβυστα*s*), atestat și într-o inscripție din Mesembria, și *Byrabeistas* (βυραβείστα*s*).

Iordanes, în sec. VI d.Hr., îl transcrie în latinește *Burvista*. Forma greacă cea mai frecvent folosită, mai ales în inscripții și deci cea mai apropiată de aspectul fonetic autentic este *Byrebistas*, care, după normele transliterației din acea epocă, dă forma latină *Burebista*.[2]

Numele, cum afirmă I. I. Russu, este specific pentru geto-daci și face parte din grupa acelor antroponime care nu se întâlnesc, oricât ar fi căutate, la alte neamuri din marea familie a indoeuropenilor.[3]

În secolul trecut, W. Tomaschek a pus numele *Burebista* în legătură cu **bhurih* din sanscrită (reichlich, viel, gewaltig = îmbelșugat, puternic, mult).[4] D. Detschew îl pune în paralelă cu numele personal

grecesc Ανδροπείθης și-l derivă din *bheidh-to*, care dă în grecește πεί θης, βουρκέντιος cu înțelesul de „primul dintre bărbați“[5].

Vladimir Georgiev leagă numele regelui dac *Burebista* de alb, *burrë* [6], care a intrat și în aromână: *bură*, „om voinic, viteaz, erou“[7]. Gr. Brâncuș menționează că: „Semnificațiile suplimentare pe care le are rom. *bărbat* în comparație cu lat. *barbatus* și cu reflexele acestuia din franceză, italiană, spaniolă, concordă cu ale corespondentului albanez *burrë*, „bărbat, soț, voinic, viteaz, om de onoare“, care uneori atribuie calitatea ca un adjectiv“.[7a]

I. I. Russu pune în legătură pe *bur-, buris* din *Burebista*, cu „probabil i. -e. **bu-, bhu-*“, „a umfla“, din v. ind. *bhuri-* , „bogat, mult, tare“, iar coradicalul *-bista* cu eventualul rad. **ueis-*, „a crește, a odrăsli“, lat. *viesnos, viestis* , „a spori, a prospera“, lit. i-visti“[8].

Vasile Pârvan consideră partea a doua *-bostes*, probabil și în *tarabostes*, ca și W. Tomaschek, cu sensul de „cunoscut, recunoscut“, exact termenul latin *nobilis*.[9] A. Walde - J. Pokorny deduce elementul *-bostes* de la radicalul i.-e. **bhô-s*, „strălucitor, luminos“[10].

În analiza etimologică a radicalului *bur-* , aducem o informație nouă, nefolosită până acum, din sumeriană, limbă înrudită cu indoeuropeana primitivă[11], în care se întâlnește cuvântul *bur* cu sensul de „a absolvi, a elibera de rău“ (absoudre, délivrer d´un maléfice).[12]

Strabon (VII, 3, 11) spune că „ajungând în fruntea neamului său, care era istovit de războaie dese, getul Burebista l-a înălțat atât de mult prin exerciții, abținere de la vin și ascultare față de porunci, încât în câțiva ani a făurit un stat puternic și a supus geților cea mai mare parte din populațiile vecine. Ba încă a ajuns să fie temut și de romani“.[13]

Din relatarea lui Strabon reiese că *Burebista* a fost un erou eliberator al poporului său, atât din răul sau decăderea morală, cât și din cea politică.

Considerăm că și acest aspect caracteristic al personalității sale va fi intrat în sfera noțiunii cuvântului geto-dac *bur(e)*, care, dacă adăugăm hipocoristicul adjectival *bista*, ar însemna: *strălucitul erou-eliberator* = *Burebista* sau *marele bărbat (erou)*.

2. *Decebal*

Despre regele Decebal (86 - 106 d.Hr.) avem până în prezent tot o incertitudine etimologică.

Dio Cassius ne-a lăsat o caracterizare portretistică ajunsă clasică: „Foarte priceput la planurile de război și iscusit în înfăptuirea lor, știind să aleagă prilejul pentru a-l ataca pe dușman și a se retrage la timp. Dibaci în a întinde curse, era un bun luptător și se pricepea să folosească izbânda, dar și să iasă cu bine dintr-o înfrângere. Din această pricină, multă vreme a fost un dușman temut de romani“[14].

Decebal-Dicebalus - Δεκέβαλς - este compus din două radicale: *Dece* (Dice)-*bal*. Radicalul -*bal* se întâlnește frecvent în antroponime compuse: *Areibalos, Bazobalis, Decebalus, Dinibalis* , și provine din i.-e. **bel*, „puternic“[15].

Cuvântul *bal* se întâlnește și în sumeriană și înseamnă „rege“, „suveran“, înțelegându-se cel puternic, șeful statului.[16]

I. I. Russu consideră probabil radicalul *dece* din i.-e. **dek*-, „a lua, a întâmpina, a onora“, înrudit cu lat. *doceo* (= a învăța pe cineva) și cu grecescul δέκομαι.[17]

În sumeriană avem *di-ku*, adjectiv, cu înțelesul „judecat, cu judecată, înțelept“, folosit în nume proprii: *En-di-ku* (= rege cu judecată, înțelept), *Lama-di-ku* (= Lama este înțelept, cu judecată).[18]

În geto-dacă trecerea lui *i* la *e* este obișnuită[19], ca și în *dik(u) - dek(e)* .

Ținând seama de caracterizarea pe care i-a făcut-o Dio Cassius lui Decebal, regele erou-martir al dacilor (a. 106), ca și de analizele lingvistice anterioare, considerăm antroponimul geto-dac *Decebal*, un supernomen, hipocoristic, cu înțelesul de *regele priceput, înțelept, cu judecată*, cinstit de poporul său, ca și de urmași.

Note bibliografice

[1] Radu Vulpe, *Getul Burebista, conducător al întregului neam geto-dac* , „Studii și comunicări“, Pitești, 1918, p. 33.

[2] *Ibidem* ; I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, București, 1967, p. 159; Hadrian Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj-Napoca, 1972,

p. 34-54; Ion Horaţiu Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Bucureşti, 1977, p. 83-85; N.Iorga, *Istoria românilor* I, 2, Bucureşti, 1988, p. 35-36.

[3] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 159; Ion Horaţiu Crişan, *op. cit.* , p. 84.

[4] W. Tomaschek, *Die alten Thraker*, Wien, Bd. 131 (1894), II, 2, Personennamen und Ortsnamen, p. 15 - 16.

[5] D. Detchew, *Die thrakischen Sprachreste*, Wien, 1957, p. 80.

[6] Vladimir Gheorghiev, *Trakite i tehniiat ezik*, Sofia, 1977, p. 197.

[7] Grigore Brâncuş, *Istoria cuvintelor*, Bucureşti, 199, p. 23, cit. V. Gheorghiev, *Trakite i tehniiat ezik*, Sofia, 1977, p. 197.

[7a] *Ibidem* .

[8] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 95.

[9] Vasile Pârvan, *Getica. O preistorie a Daciei* , Bucureşti, 1926, p. 148; G. G. Mateescu, în AIIN, 4, 1926-1927, p. 332, propune sensul de „cel strălucit", din traco-dacă, *bostes, tarabostes*, cu originea în **bho-s-k*, „strălucit", „nobil" sau „bine cunoscut"; C. C. şi D. Giurescu, *Istoria Românilor* , 1, Bucureşti, 1974, p. 68; Ion Horaţiu Crişan, *op. cit.*, p. 83: „cel strălucitor, cel puternic, cel nobil".

[10] Alois Walde-Julius Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, Berlin - Leipzig, 1930, II Band, p. 122; Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Humanitas, 1995, p. 64.

[11] Lucia Wald, Dan Sluşanschi, *Introducere în studiul limbii şi culturii indo-europene*, Bucureşti, 1987, p. 10 12.

[12] Henri Limet, *L'anthroponymie sumerienne dans les documents de la 3e dynastie d'Ur*, Paris, 1968, p. 222; A. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, Roma, 1927.

[13] *Izvoarele privind istoria României*, FHDR, I, Bucureşti, 1964, p. 237.

[14] Idem, p. 683.

[15] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 92.

[16] H. Limet, *op. cit.*, p. 221; A. Deimel, *op. cit.*

[17] I. I. Russu, *op. cit.*, p. 101-132.

[18] H. Limet, *op. cit.*, p. 224; A. Deimel, *op. cit.*

[19] *Istoria limbii române*, II, Bucureşti, 1969, p. 361.

DESPRE ORIGINEA ȘI SEMNIFICAȚIA ETIMOLOGICĂ A TOPONIMICULUI ARGEȘ

Investigațiile etimologice asupra originii și semnificației toponimicului Argeș, n-au ajuns până în prezent la un rezultat unanim.

Ultimul care a reluat discuțiile despre toponimicul respectiv este prof. G. Ivănescu. În articolul *Istoria unui cuvânt* („Argeș", nr. 5 (48), mai 1970, p. 17), afirmă: „Din nefericire, rădăcina indo-europeană primitivă **arg-*, presupusă pe baza derivatului traco-dacic și iliric **argella* „argea" (cf. alb. *ragal* și dacor. *argea*), singura care poate explica toponimicele traco-dacice în discuție, are un sens care nu se potrivește deloc cu numele unui râu, „a închide", așa că explicarea numelui Argeș, prin această rădăcină, este exclusă".

În numărul următor al aceleiași publicații („Argeș", nr. 6 (49), iunie 1970, p. 18-19), continuând discuțiile în articolul *Din nou despre cuvântul Argeș*, se oprește asupra ipotezei lui N. Drăganu (*Românii în veacurile IX - XIV pe baza toponimiei și onomasticei*, București, 1933, p. 531-532), care respinge explicația lui Hașdeu a originii Argeșului prin armenescul *Argeș* (*Istoria critică a românilor* I, p. 183; *Cuvinte din bătrâni*, II, p. 251), dar este favorabil etimologiei toponimicului *Argeș* dată de G. Weigand (în „Jahresbericht ..."), care admitea un cuvânt peceneg sau cuman, înrudit cu cigataicul *argiș* „caravană"; N. Drăganu presupune că toponimicul Argeș ar putea fi de origine pecenegă ori cumană sau provenind din turcescul *argıš, argıš* „înălțime, ridicare de teren". „Argeșul muntean este mai curând cuman decât peceneg".

Profesorul G. Ivănescu socotește „că presupunerile lui Drăganu sunt cele mai plauzibile din câte s-au făcut; dar înainte de a considera problema ca rezolvată, trebuie să ne asigurăm că într-adevăr cuvântul turcesc în discuție există în limba turcă primitivă și că a putut fi moștenit de limba cumană“.

În *Istoria limbii române*, Iași, 1980, p. 190, însă oscilează și afirmă că până în secolul VII-VIII s-au romanizat și toponimicele dacice ca *Vedea, Argeș, Buzău, Năruja*, eventual și *Criș* .

Să vedem analiza lingvistică ce ne spune:

a) V. Laurent (*Argeșul din Valahia și Argeșul din Armenia*, în „Revista istorică“, vol. XXXII, 1946, nr. 1-12, p. 52) a stabilit că forma corectă a argeșului din Armenia este *Arčeš*, reproducând grafia grecească 'Αρτζέσιν, atestată documentar din prima jumătate a secolului al XI-lea, și nu *Argeș*. Explicarea prin toponimicul armenesc este înlăturată;

b) În realitate, etimologia cuvântului *argeà* (pl. *argèle*), adusă în discuție de profesorul G. Ivănescu, a fost dată de Norbert Jokl (1877-1942) și are la baza i.e. *are-g-*, v. ind. *argalah, argala*, „zăvor, încuietoare“, v. sax. *rakud*, ags. *reced*, „clădire, casă, palat, templu“, - baza este considerată de Alois Walde - Jullius Pokorny, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I. Band, Berlin und Leipzig, 1930, p. 81, ca variantă a i.-e. *ark-*, lat. *arceo* „încui, izolez, îndepărtez“, *arca*, „cutie, raclă“, *arcanus*, etc. (I. I. Russu, *Elemente autohtone în limba română*, București, 1970, p. 133, 217);

c) Tema indo-europeană *arĝ < areĝ >, argi-, argu-* (gr αργός, 'αργηεις dor. 'αργᾶς), care are sensul de „strălucitor, albicios“ (glânzend, weisslich) (W. P. I, cit. p. 82-83), a fost susținută de Vasile Pârvan în toponimicul Argeș (*Considerații asupra unor nume de râuri daco-scitice*, Acad. Rom. Mem. Sect. Ist., seria a III-a, tom. I, 1923, p. 12-16; *Getica*, p. 42, 81), iar concluzia sa că „Argeșul românesc este deci străvechi thracic și de două mii de ani pronunțarea cuvântului a rămas aceeași“ este valabilă și astăzi.

Coincidența toponimică a *Argedavei*, din inscripția săpată în cinstea lui Acornion (48 î.e.n.) de la Dionysopolis, păstrată astăzi în Muzeul arheologic din Sofia (a se vedea textul tradus și analizat la

Radu Vulpe, *Getul Burebista, conducător al întregului neam geto-dac*, în „Studii și comunicări“, Muzeul Pitești, 1968, p. 38; C. Daicoviciu, *Dacica*, 1969, p. 55 - 56), cu numele Argeșului nostru, a fost demonstrată în mod convingător de Vasile Pârvan;

d) În sprijinul temei *arĝ-*, din toponimicul *Argeș*, înclină și Alexandru Philippide (*Originea românilor*, I, Iași, 1923, p. 457 - 458), care arată că pe teritoriul thrac al Peninsulei Balcanice există localități și un râu cu radicalul *arz-* : Arzus (* 'Αρζος).

În limba traco-dacă i.e- *ǵ, ǵh > z (d)* (cf. *Istoria limbii române*, vol. II, 1969, p. 316).

Alexandru Philippide (*op. cit.*, p. 458) menționează că există un râu, care are și astăzi *g*, acolo unde izvoarele vechi scriu *z*: *Tun*™ (scrisă în hărți *Tundscha, Tundja, Tundsha*) = *Tonzus* (Tórzos), în regiunea orașului Philippopolis (Ptolomaeos, III, 11, 12); În Tracia avem nume de râu și castelul "Αργος.

e) Sufixul - *es*, din toponimicul Argeș, îl considerăm tot de origine indo-europeană, din *eis-*, cu sensul de *a mișca, a curge repede, impetios* (sich heftig, ungestüm, schnell bewegen, W. P., cit. p. 106; I. Ionescu, *Semnificația Argeșului*, în „Mitropolia Olteniei., XX, 1968, nr. 7-8, p. 563-567; idem, în „Biserica ortodoxă română., LXXXVIII, 1970, nr. 7-8, p. 778-786).

Indo-europeanul *i* și diftongul *ei* apar în idiomul traco-dacilor în general ca *i* . Din cauza pronunțării deschise *i* apare ca *e* în multe nume traco-dace (I. I. Russu, *Limba traco-dacilor* , 1967, p. 146), de unde am avea, *eis > is > es* .

Elementul lingvistic *eis* îl întâlnim frecvant ca sufix: *eš, -iš*, și în alte hidronime autohtone de pe teritoriul țării noastre, ca în *Mureș*, atestat sub formele Μάρις (Herodot, IV, 49) Μάρισος (Strabo), Marisia (Iordanes) Μορησης (Const. Porphyrog), sau ca *Someș*, continuatorul anticului *Samus*, care presupune că râul se numea probabil *Samis(s)os, Samisia, Samesis* cu *a > o* sub influența lui *m* (*Istoria limbii române*, vol. II, 1969, p. 358), de unde deducem că și Argeș va fi fost, ca forme, probabil: *Argesos, Argesia, Argesis*.

Din oscilația grafică *-s, s-*; si-, - sk-, „pare să rezulte că în limba autohtonilor exista în pozițiile respective sunetul *š*, inexistent în greacă

și latină și tocmai de aceea notat oscilant *Crisos - Crisia* ; *Criș, Maris - Marisos - Marisia* : *Mureș, Timesis - Tibisia - Tibiscos* : *Timiș*" (Istoria limbii române, cit. p. 362). Aspectul acesta îl întâlnim și în albaneză, unde orice *s* vechi a devenit *š* (ortografiat *sh*): *Scupi* > *Shkup*; *sanitosus shendosh*; *Naissus* > *Niš*, etc. (Grigore Brâncuș, *Cercetări asupra fondului traco-dac al limbii române*, București, 1995, p. 82-85).

Fenomenul lingvistic *i* > *e* (*-issos, -isia - eš*) nu contrazice legile limbii române și nici în *Argeș*, v. drom. *Arghiș, Argyas*: 'Ορδησσός (Herodot, Prolemeu), Ordesos (Plinius), probabil redarea aproximativă a unui "Αργησσός considerat ca un nume autohton, păstrat în limba română (*Istoria limbii române*, cit. p. 356), fără să fi fost nevoit să treacă, după cum se presupune, printr-o filieră slavă meridională (Al. Rosetti, *Istoria limbii române de la origini până la începutul secolului al XVII-lea*, 1986, p. 751; idem, *Sur quelques emprunts anciens du roumain au slave méridional et au magyar*, în „Romanoslavica", XVI.

Pronunțarea *Argiš* este veche românească. O găsim înscrisă și pe sigiliul orașului Curtea de Argeș, sub forma λцишȣ, aplicat pe hrisovul din 1632 (Emil Vârtosu, *Din sigiliografia Moldovei și a Țării Românești*, în D. I. R., *Introducere*, II, București, 1956, p. 493 - 494; Virg. Drăghiceanu, *Curtea Domnească din Argeș*, în „Buletinul Comisiunii monumentelor istorice", X - XVI, 1917 - 1923, București, 1923, p. 28);

f) Într-o limbă, hidronimele păstrează cele mai vechi numiri, iar etimologia lor e mai ușor de stabilit, fiindcă numele apei este dat de la o caracteristică a ei (Repedea, Neagra, Adânca, etc., *Istoria limbii române*, cit. p. 356). Tot așa și hidronimul Argeș, de unde și-a luat numele în antichitate poate, Argedava, iar în timpurile mai noi și orașul Argeș, ca și ținutul și județul Argeș, de origine indo-europeană, este nume propriu autohton păstrat în limba română, care ar semnifica: râu sau apă curgătoare rece și limpede, strălucitoare, albicioasă (I. Ionescu, *Despre originea și semnificația etimologică a toponimicului Argeș*, în „Limba Română", an. XX, 1971, p. 335 - 337).

TOPONIMUL PELENDAVA

Toponimul *Pelendava* este atestat de Ptolemeu (III, 8, 4), din secolul II, e.n., sub forma *Polonda(va),* în unele manuscrise *Paloda*, și de *Tabula Peutingeriana*, din jurul anilor 251 - 271 d.Hr., sub forma *Palendova.*[1]

Vladimir Georgiev demonstrează că schimbarea *o* > *e* și *a* > *o* din aceste nume datează din secolele III - V d.Hr., ele fiind variante ale aceluiași nume. Schimbarea se datorează unei evoluții daco-moesiene, toponimul respectiv fiind interpretat ca indo-european: **polom dhewa* (= orașul cailor), prin comparație cu albanezul *pelĕ* (= iapă).[2]

I. I. Rusu consideră ca etimon posibil i. - e. **peled* (= umed, a curge): „aceeași bază eventual în *Petendova*"[3].

D. Tudor își însușește această explicație și afirmă: „Rădăcina toponimicului: *peled* = umed, a curge, se poate lega cu lunca, pe atunci mlăștinoasă, a Jiului"[4].

Mai nou, George Vaida, consideră că *Palonda(va)* și *Pelendava* înseamnă „dava de la izvoare"[5].

Noi opinăm pentru o altă explicație. Cum arăta Vasile Pârvan, daco-geții erau organizați în clanuri sau triburi, avându-și fiecare o capitală, numită de cele mai multe ori după numele tribului. Așa avem *Burridava* (Ocnița-Cosota, jud. Vâlcea), cetatea burilor; *Sucidava* (Comuna Celei-Corabia, județul Olt), cetatea sucilor; *Acidava* (com. Enoșești, jud. Olt), cetatea acilor; *Rusidava* (lângă Drăgășani, jud. Vâlcea) cetatea rusilor; *Apulon* (Alba Iulia), cetatea tribului *apuli,* și altele.[6] Tot așa avem și *Pelendava* , cetatea *pelenilor.*

De triburile geto-dacice din Oltenia: sucii, pelenii, acii, rusii, se ocupă și-i identifică și D. Tudor.[7]

În antichitate, au existat în Oltenia două așezări cu numele *Pelendava*. Prima așezare, cea mai veche, este *Pelendava* geto-dacă, existând din epoca La Tène, pe malul drept al Jiului, în partea de apus a orașului Craiova pe platoul satului Cârligei, identificată de noi, în principiu, în urma cercetărilor făcute la fața locului în vara anilor 1965-1966 și 1969.[8]

Așezarea geto-dacică de aici se dovedește a fi cea mai mare cetate geto-dacică din Oltenia descoperită până în prezent, având dimensiunile actuale de 850 × 400 m (o parte din așezare s-a prăbușit spre albia Jiului). A fost o cetate de pământ cu palisade și cu valuri de pământ. Era așezată într-un important punct strategic de apărare și de supraveghere a vadului de trecere peste Jiu a căii rutiere care venea de la apus spre valea Oltului, identificată cu marele drum roman: Drobeta, Ad. Mutrium (Amutrium, Amutria), Pelendava, Castra Nova, Romula, Acidava, Rusidava, Pons Aluti, Buridava, Castra Traiană, Arutela (Alutela) și defileul Oltului.[9]

După cucerirea romană (101-106 d.Hr.) cetatea geto-dacă Pelendava, ca și celelalte cetăți geto-dace, a fost distrusă, iar romanii au construit în vecinătatea fostei *Pelendava* , pe malul stâng al Jiului, în actualul cartier Mofleni din zona de apus a orașului Craiova, un castru, alături de care s-a dezvoltat o așezare civilă, care va purta tot numele *Pelendava*, pe locul unde astăzi se află clădirea bisericii fostei mănăstiri Coșuna - Bucovățul Vechi (1572), care cuprinde în soclul și în zidurile ei cărămizi din fostul castru roman.

Pelendova menționată în Tabula Peutingeriana, pe traseul Drobeta - Romula, la o distanță ce coincide cu cea dintre Drobeta Tr.- Severin și Craiova, este *Pelendava* romană, și în jurul ei, pe tot teritoriul municipiului Craiova au fost identificate urme de viețuire daco-romană, cu continuitate, până în zilele noastre.[10]

Etimologic, *Pelendava* este un toponim recunoscut geto-dac, de origine indo-europeană, compus din *pelen* și *dava*. Dacă asupra termenului *dava* nu se ridică obiecții, recunoscându-se că înseamnă „cetate", al doilea termen, *pelen,* comportă, cum am menționat, încă discuții etimologice.

Pentru clarificare apelăm la cunoscutul dicționar al lui Julius Pokorny, de unde redăm explicația:

1. - *pel -, pele-, ple-,* giessen, fliessen, aufschütten, füllen, einfüllen; auch schwimmen, fliessen, machen ...

2^b. - *pel-, pel-en-, pel-t-, pel-u-,* în Worten für Staub, Mehl, weiter auch, Mehlbrei; mit n - Formans : Lat. *pollen, - inis,* sehr feines Mehl, Staubmehl (11 aus n. Ausgleichung einer Flexion **polen, *polnes); pollenta* f., Gerstengraupen; hierher auch apr. *pelanne* f. Asche; lit *pelenae* m. Pl.; lett. *pèlni* ds., Wozu apr. *pelanno* f. Herd; lit. *pelẽ nẽ,* Herd; apr. *plieynis, Staubasche;* lit. *plẽnys* f. Pl. Flockase; lett. *plẽ ne,* weisse Asche auf Kohlen ...

3^b. - ... *pel-no-, pel-men-, pel-to,* Haut, Hülle[11].

Considerăm destul de clare informațiile ce ni le oferă dicționarul indo-european respectiv. *Pel-, pele-, ple-* înseamnă ca verb acțiunea de „a curge, a vărsa, a turna, a umple“, iar cu -n- este substantiv și se întâlnește în latină, în lituană, în slavă, ca și în daco-moesiană, cu înțelesul de „făină măcinată (de grâu sau orz)“, „pulbere“, „vatră (de copt)“, „câmpie“.

Poate exista o legătură între aceste noțiuni și tribul *pelenilor* geto-daci? Considerăm că se poate face o asociere între denumirea ocupației unui grup de oameni, membri ai unei colectivități (diversele meserii practicate de ei) și denumirea așezării (localității) lor. Așa avem, de exemplu, localitățile rurale *Blidari* (Bacău, Dâmbovița, Gorj, Maramureș, Vâlcea), numite după îndeletnicirea de blidar (cel care confecționează blide și dulapuri pentru ținut blidele); *Ciurari*, Ciuruleasa (Teleorman, Argeș, Olt, Alba), de la îndeletnicirea de ciurar; *Morari*, Morăreni, Morărești (Harghita, Mureș, Vaslui, Alba, Argeș), de la îndeletnicirea de morar și exemplele se pot înmulți.[12]

La fel considerăm că se vor fi petrecut lucrurile și în antichitate. Locuitorii cetății geto-dace Pelendava, din câmpia Doljului, care, împreună cu fostul Romanați, sunt grânarele Olteniei, vor fi fost prin excelență cultivatori de cereale și morari, având la dispoziție în josul cetății lor apa curgătoare a Jiului, care le punea în mișcare (prin curgere: *pele-*) morile, care măcinau, făceau făină din grâu, orzul, meiul

(pelen-), pe care le cultivau ei și cei învecinași cetății lor. Ocupația lor prin excelență va fi fost, am zice, *morăritul.*

Este important de reținut, pentru justificarea tezei noastre, că în continuarea satului Cârligei, unde este identificată Pelendava geto-dacă, pe malul Jiului, nu departe, în aval, se află satul, intrat azi în raza municipiului Craiova, *Făcăi*, de la *făcaie*, „moară mică de apă pusă în mișcare de roata cu fus vertical“[13].

Vechea așezare *Pelendava* - și cea geto-dacă, și cea romană - a dispărut în vitregia timpurilor, dar îndeletnicirea oamenilor locului de aici a continuat prin urmașii lor, daco-romani, până în zilele noastre.

Radicalul indo-european *pel*, în formațiile *pel-no-*, *pel-me-, pel-to*, are înțelesul de „înveliș“, „învelitoare (de făină)“, „coajă, pojghiță (de făină coaptă)“ (Haut, Hülle).

În limba română, păstrăm cuvântul popular *pielm*, cu înțelesul de „aluat, cocă, plămădeală, amestec subțire din făină de grâu și din apă, cu care se ung aluaturi înainte de a fi băgate în cuptor“, înregistrat în dicționare, de obicei cu mențiunea „etimologie necunoscută“[14]. Cuvântul este atestat și în Biblia de la București 1688: „Și coapseră pielmul ce l-au scos din Eghipet, turte de azime în spuză“ (48, 1/14, 1/27) sau: „Au adus ... vase de lut și grâu și făină și pielm“ (229, 2/34).

Cuvântul *pielm* în limba română se dovedește a fi un cuvânt autohton traco-geto-dac[15], care trimite la i.e. *pelmen-*, cu diftonogarea lui e și eliziunea terminației en.

Radicalul indo-european respectiv își are corespondentul și în limba slavă, **pol-no, plóny, plón* = Ebene (= câmpie), poln, *płonny* (= unfruchtbar = nefertil - steril) klr. *połonyna* „Hochebene“ (= loc ridicat), ceh. *plany* „unfruchtbar“, „Feld-Wald“ (= câmpie - pădure).[16]

Originalul indo-european *pel-*, cu derivatele *pel-en, pel-men,* se dovedește a fi prezent atât în grupul limbilor satem, ca în traco-geto-dacă, balto-slavă, cât și în grupul limbilor centum, ca în latină: *pollen, -inis, pollenta,* dovedind o origine indo-europeană comună.

Vladimir Georgiev susține că indo-europeana comună datează din paleoliticul superior de acum 25000 de ani.[17]

Limba Română, XXXVII, 1968, 6, p. 517 - 520.

[1] Vasile Pârvan, *Getica*, București, 1926, p. 253, 261, 271.

[2] Vladimir Georgiev, *Sur l'ethnogenèse des peuples balkaniques*, în Studii clasice, III, București, 1961, p. 25.

[3] I. I. Russu, *Limba traco - dacilor*, ed. a II-a București, 1967, p. 114.

[4] D. Tudor, *Orașe, târguri și sate în Dacia Română*, București, 1968, p. 313, idem, *Oltenia Română*, Ed. a IV-a, București, 1978, p. 285.

[5] George Vaida, *Conținutul semantic al toponimelor „Pelendava" și „Craiova"*, în „Noi Tracii", XIV, nr. 124, martie 1985, p. 10 - 12.

[6] Vasile Pârvan, *op. cit.; D. Tudor*, Oltenia Română.

[7] D. Tudor, *op.cit.*

[8] I. Ionescu, *Pelendava, vatră a ctitoriei de la Coșuna - Bucovățul Vechi - Craiova*, în „Mitropolia Olteniei", XXIV, 1972, nr. 11 - 12, p. 874; idem, *Informații în legătură cu tezaurul traco-getic de la Craiova*, în „Mitropolia Olteniei", XXIV, 1972, nr. 9 - 10, p. 716.

Menționăm că renunțăm la punctul nostru de vedere expus în art. cit. *Pelendava ...*, că pelenii ar fi fost crescători de cai, pornind de la teza lui Vl. Georgiev.

[9] D. Tudor, *Oltenia Romană.*

[10] Octavian Toropu, *Așezări antice la Mofleni - Bucovăț și în împrejurimi*, în „Mitropolia Olteniei", XXIV, 1972, nr. 9-10, p. 700-708.

[11] Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 1959, Band, I, p. 708, 802, 803.

[12] A se vedea: Iorgu Iordan, *Toponimia românească*, București, 1963, p. 223-231.

[13] *Dicționarul explicativ al limbii române*, 1975, p. 326.

[14] D.R.L. (*Dicționarul limbii române*), 1974, tom. VIII, partea a doua, Litera P, p. 559.

[15] Vezi și Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române*, București, 1983, p. 145, care îl discută în categoria „cuvinte autohtone probabile", citându-l pe N. Jokl și E. Cabej pentru relația dintre rom. *pielm* și alb. *pjalm, pjelm.*

[16] Alois Walde - Julius Pokorny, *Vergleichendes Worterbuch der indogermanischen Sprachen, II*, Band, Berlin - Leipzig 1927, p. 60.

[17] A se vedea: *Noi Tracii*, anul XVII nr. 161, aprilie, 1988, p. 18; Vladimir Dumitrescu-Alexandru Vulpe, *Dacia înainte de Dromihete*, București, 1988, p. 10 - 13.

CONSIDERAȚII ETNOGRAFICE ÎN LEGĂTURĂ CU RITUALUL „FOCUL MORȚILOR“ DIN OLTENIA

Unul din subiectele etnografiei românești cercetat și studiat, fără a fi însă epuizat, este prezența focului în datinile poporului nostru, din toate ținuturile sale.[1] Un ritual mai puțin cunoscut, despre care m-am mai ocupat în trecut[2] și asupra căruia revin, este ritualul numit „arsul mortului“ sau „pârlitul mortului“, întâlnit în Oltenia.

De la început, ritul și ritualul „focul morților“ la poporul român ridică problema originii și a vechimii sale. Investigațiile arheologice de pe teritoriul țării duc la concluzia originii sale din lumea geto-dacilor. Studiul riturilor și ritualurilor funerare existente la daci și la daco-romani, bazat pe un bogat material documentar, eșalonat de-a lungul unui mileniu și provenit dintr-un larg spațiu geografic, bine determinat din puncul de vedere istoric, a adus o lumină nouă asupra unui aspect de ordin religios, considerat uneori obscur, din domeniul vast și variat al culturii spirituale la daci și daco-romani.[3]

Elementul esențial care iese în evidență ca un fir roșu din ansamblul complexelor funerare cercetate până în prezent este fidelitatea dacilor față de ritul incinerării morților, indiferent de formele sub care el se manifestă. Spre deosebire de sarmați, prin excelență înhumați, dacii, de la primele atestări documentare și până la dispariția lor din câmpul documentării arheologico-istorice, și-au păstrat ca rit fundamental incinerația, în cadrul căreia locul de frunte îl ocupă mormintele cu urnă.

Persistența incinerării morților la daci, în diverse variante, din a doua epocă a fierului și până în perioada migrației popoarelor, arată că

sistemul de înmormântare, cu o sumă de forme rituale legate de el, este determinat de schimbările intervenite în acea parte a suprastructurii, care cuprinde concepțiile și credințele religioase ale unei colectivități.[4]

Un fapt important care se cere subliniat, arată D. Protase, este acela că, prin sistemul de înmormântare și ritualurile funerare caracteristice, dacii pot fi identificați și deosebiți ca element etnic aparte de celelalte populații cu care ei au venit în contact sau au conviețuit timp mai îndelungat: greci, celți, coloniști romani, sarmați, goți, taifali și alții. Este un moment distinct important prin care se poate urmări și documenta continuitatea elementului autohton în Dacia romană și post romană.

Privit în liniile lui generale, sistemul funerar al dacilor și daco-romanilor, studiat prin continuă comparare cu al altor populații conlocuitoare sau învecinate, reprezintă o cale de identificare și urmărire a realităților și proceselor etnice petrecute la nordul Dunării de Jos. La carpi și dacii liberi se constată pretutindeni că ei s-au menținut în cadrul ritului și practicilor funerare moștenite din fondul de credințe religioase ale Latène-ului. Obiecte sau influențe creștine lipsesc total la carpii și dacii liberi, „cea ce înseamnă că, cel puțin până în prima jumătate a secolului al IV-lea, ei și-au păstrat nealterate vechile credințe religioase și practici funerare păgâne“[5].

Continuitatea și transmiterea caracteristicilor rituale se poate urmări astăzi de la prototracii din epoca mijlocie și târzie a bronzului și până la geto-dacii și carpii secolului al IV-lea d. Hr., pe o durată de aproape un mileniu și jumătate, și poate și mai mult. Începând cu secolul al IV-lea d. Hr., ritul incinerării practicat de geto-daci este părăsit și înlocuit cu ritul înhumației. Faptul se explică prin generalizarea creștinismului, începând din acest secol, pe teritoriul fostei Dacii, în limba latină. Din acest secol, se poate deci vorbi de o schimbare intervenită în suprastructura societății geto-dace, care cuprinde credința și concepția despre viață și lume nouă a creștinismului în lumea dacororomană latinofonă creștinată, cu practicarea înhumației. O dată cu încetarea sistemului de incinerare al dacilor și daco-romanilor se mai poate vorbi de o supraviețuire a acestei practici funerare în concepția nouă creștină; se mai poate vorbi, adică, de o documentare etnografică

a continuității vechii populații autohtone? Unele practici legate de ritualul funerar din Oltenia, nereținute și necercetate de etnografi până în prezent, în afara prezentării noastre, ne duc la concluzia existenței, încă, a unor vestigii arhaice de supraviețuire a „focului dacilor“ în ritualul funerar din Oltenia și, deci, la concluzia supraviețuirii elementului autohton geto-dac în etnografia poporului român, fiindcă, așa cum spunea F. Cumont, „nimic nu este mai tenace decât concepțiile referitoare la cultul morților, nimic nu se conservă cu mai mare persistență de-a lungul generațiilor ca obiceiurile funerare. Continuitatea este asigurată“[7].

În urma unei anchete pe care am întreprins-o în cursul anului școlar 1971-1972 printre elevii Seminarului teologic, azi teologic - liceal, din Craiova, unde am funcționat ca director și profesor (1960- 1972), care avea elevi din Oltenia și din județele Argeș și Olt (jurisdicția de atunci a Mitropoliei Olteniei cu sediul la Craiova), am aflat că, în unele comune, numai din Oltenia, are loc, a doua zi după înmormântarea unui decedat, practica numită „pârlitul mortului“, sau „arsul mortului“.

Ritualul are loc în felul următor: înainte de revărsatul zorilor, trei femei în vârstă din neamul celui decedat se duc la mormântul proaspăt din cimitir. De când pleacă de acasă și până se reîntorc nu vorbesc nimic una cu alta. Iau cu ele o oală nouă pentru tămâiat mormântul, câlți, trei sau patru fuse, grunji de usturoi, iar în unele comune din jud. Mehedinți, și semințe de in, cânepă, mei prăjit și tărâțe de grâu. Ajunse în cimitir, la mormânt, una din femei înconjoară cu o cunună mormântul de jur împrejur cu câlți. A doua femeie înfige trei fuse: la capăt, la picior și la mijlocul mormântului, sau patru fuse în cele patru colțuri ale mormântului și, totodată, și trei sau patru grunji de usturoi, pentru „ca mortul să nu se facă strigoi“. Pe dâra fuiorului de cânepă se presară semințele de mei prăjit, de cânepă, de in și tărâțele de grâu. Se dă foc de la un capăt al fuiorului de cânepă, care cuprinde tot mormântul într-o vâlvătaie, după care, a treia femeie începe tămâiatul mormântului de jur împrejur. De la început s-a aprins la capătul mormântului sau pe mormânt și lumânarea numită „statul“ sau „privighetoarea“ mortului.

În fiecare zi, până la 40 de zile, se continuă tămâierea mormântului, dis de dimineață, de către o femeie rânduită de cei ai casei decedatului,

când se aprinde și „statul" sau „privighetoarea". La 40 de zile, oala tămâiatului se sparge pe mormânt.

Ritualul „pârlitului" sau „arsul mortului" l-am înregistrat în jud. Dolj, în comunele: Măceșul de Sus, Băilești, Gângiova, Afumați, Dobridor. Din jud. Mehedinți, ritualul a fost înregistrat în comunele: Jiana, Malovăț, satul Colibași, Breșnița de Ocol, Obârșia Cloșani, unde se obișnuiește în plus ca, în coșciug, înainte de a fi depus mortul, să se așeze în formă de cruce câlți de cânepă, cărora li se dă foc.[8] Din jud. Vâlcea am primit informația din com. Livezi, satul Părăușani, unde practicatul ritualului respectiv are loc în prima zi după înmormântare, însă seara, după asfințitul soarelui. O practică funerară din satul Jidoștița, com. Breșnița de Ocol, ne spune că cei ce însoțiseră mortul la mormânt, când se reîntorceau la casa decedatului, pentru a participa la „pomana mortului", erau întâmpinați cu cărbuni aprinși pe fărașe, de unde fiecare lua un cărbune aprins și-l arunca peste spate, înapoi.

Practic „pârlitul mortului", „arsul mortului" sau „dresul mortului", cum i se mai spune prin unele părți din jud. Dolj, com. Dobridor, sau din jud. Mehedinți, com. Jiana, nu o vedem decât legată de vechiul rit geto-dac al incinerării morților, care a supraviețuit sub aceste forme simbolice în ritul funerar creștin al înhumării până astăzi, fiind o dovadă elocventă a continuității și a supraviețuirii elementului autohton geto-dac pe teritoriul patriei noastre.

Dacă din câmpul documentării arheologico-istorice concrete, carpii și dacii liberi se pierd pe la sfârșitul secolului al IV-lea sau la începutul secolului al V-lea ca populație incinerată, fondul ei demografic s-a perpetuat. Cauza înlocuirii practicii incinerării cu cea a înhumației se datorește, cum am arătat, unei schimbări petrecute în suprastructura societății timpului respectiv, adică a trecerii treptate a populației autohtone la o nouă concepție religioasă despre viață și moarte, pe care i-o aducea creștinismul în forma lui ortodoxă daco-romană, care înlocuia incinerarea cu înhumarea. Creștinismul venea în acea epocă cu opera convertirii popoarelor la o viață nouă, altoindu-se pe un fond străvechi de tradiții păgâne, cărora le-a dat însă un conținut nou religios și care l-a făcut să supraviețuiască. Așa se explică păstrarea de către poporul român a o mulțime de practici păgâne dinainte de creștinarea lui, dintre

care, cele legate de cultul morților sunt cele mai numeroase și specifice continuității lui în istorie. Că lucrurile stau așa, o dovedește practica sau ceremonialul focului morților legat de cultul morților, ceremoniile apotropaice de comemorare, cum sunt, de exemplu, „joimărițele", „joimărica" sau „joimărița".

Simion Florea Marian spunea că „În această zi, sufletele celor raposați vine pe la vechile lor locuințe, așezându-se pe streașina caselor sau în alte locuri, unde așteaptă până la sărbătoarea Moșilor, când se fac împărțeli și se dau colaci și oale de pământ pentru plecarea sufletelor". Atât în dimineața, cât și în seara de Joi Mari în unele sate ard „focurile morților", făcute după vechi rânduieli, păstrate cu sfințenie din generație în generație. Spectacolul acestor focuri este plin de datină. Unii credincioși ortodocși români le tămâiază, alții așează în jurul lor scaune sau aștern pături, sau întind fețe de mese pe care se pun căni de apă. Sufletele morților vin la aceste focuri, se încălzesc și beau apă. În unele părți, după ce focul morților a fost aprins, unele femei fac, după datină, o turtă de făină, crestată pe margine, pe care o numesc „pâinea uitaților", iar altele fac un colac, pe care-l dau celui ce se scoală în această zi mai de dimineață și aprinde focul morților. Femeile duc la biserica din sat colivă și „capete" (colaci, n.n.) pentru cei răposați. În cimitire se aprind lumânări la morminte și se dau colaci de pomană pentru sufletele răposaților. În Joia Mare se termină toate slujbele de pomenire ale răposaților, în special parastasele și pomenirile care au fost „purtate în toate sâmbetele Postului Mare (păresimi, n.n.)"[9].

În Oltenia, „focurile morților" se fac de obicei miercuri seara spre Joia Mare, cum începe să se întunece, cu lujeri de boji uscați, adunați de cu toamnă și păstrați pentru așa ceva, în unele părți cu lujeri de boji și bețe de alun uscate. Lângă foc se așează o masă țărănească pe care se pune un vas cu apă, o strachină sau ulcică de pământ. În jurul mesei se pun câteva scaune, adesea câți morți sunt în familie. În unele părți, pe masă se mai pun, alături de vasul cu apă și câțiva colăcei, ca și pe scăunele, sau se lasă libere.[10]

În timp ce focul s-a aprins și arde, toți ai casei stau tăcuți în jurul focului în picioare. După ce flăcările s-au stins, membrii familiei se spală pe mâini cu puțină apă din vasul de pe masă, sau stropesc, se

închină și pomenesc sufletele morților. Masa cu vasul de apă și colăceii și scaunele rămân peste noapte acolo, până înainte de răsăritul soarelui, când se ridică, se împart colăceii cu lumânări aprinse, iar cenușa focului se stinge cu grijă și se împrăștie prin grădină sau prin vii, ca în com. Goești din jud. Dolj. Unii din membrii familiei, de obicei mamele, merg apoi la cimitir, tot până la răsăritul soarelui, și acolo, la capătul mormintelor, sau direct pe morminte, aprind câte un foc din lujeri de boji uscați. Cenușa care rămâne se strânge într-o oală nouă, tot ca în com. Goești, jud. Dolj, și se îngroapă lăngă crucea mormântului, sau cenușa rămâne, în cele mai multe cazuri, pe locul unde a ars focul.

În unele părți, ca în satul Dienci, com. Vulturești, jud. Olt, „focul morților“ se face în curtea casei, din Joia Mare, până la răsăritul soarelui și, în timp ce focul arde, se dă un colac în formă de U, numit „uitată“, celui mai bătrân membru al familiei.

În unele sate, „focul morților“ se face numai în curțile caselor și nu la cimitir, ca în satul Cermegești, com. Lădești, jud. Vâlcea, sau ca în com. Jupânești, jud. Gorj, iar în alte părți, ca în com. Podeni și Malovăț din jud. Mehedinți, se face numai pe morminte, în cimitire și nu în curțile caselor. În alte părți, ca în satul Boncani, com. Drăgoești, jud. Vâlcea, „focul morților“ se face și miercuri seara spre Joia Mare, cât și în Joia Mare, dimineața, înainte de răsăritul soarelui, atât în curțile caselor, cât și la cimitire, pe morminte sau lângă ele.

Permanența „focului morților“ în conștiința oamenilor o dovedește și expresia păstrată în limba română ca imprecație; „arde-te-ar focul“ sau „a se face (a fi) oale și ulcele“.

Dardu Nicolăescu - Plopșor și Wanda Wolski[11] documentează problema permanenței în Oltenia, pornind de la necropola de incinerație de la Cârna, din epoca bronzului mijlociu, atribuită culturii Gârla Mare - Cârna[12], cu identificarea caracteristicilor rituale până la geto-dacii secolelor III - IV d. Hr. Necropolele, afirmă autorii, conțin numai o parte din membrii comunității care au folosit-o. Numărul de indivizi în viață, în momentul când o așezare își încetează existența, reprezintă elementul denumit fondul demografic al continuității culturale în timp și spațiu, el fiind păstrătorul unui fond cultural și de tradiții, fie în cadrul unor așezări nou întemeiate, fie chiar și în cazul asimilării

supraviețuitorilor vechii așezări de către o altă comunitate. După afirmația autorilor, acest fond demografic este principalul răspunzător pentru continuitatea transmiterii caracteristicilor rituale de la prototracii bronzului mijlociu și târziu la geto-dacii și carpii secolelor III - IV și chiar până în zilele noastre, „sub forma unor supraviețuiri cu valoare de permanențe istorice, ce nu-și găsesc analogii decât în lumina carpato-daco-getă, care le-a păstrat neschimbate, așa cum au fost transmise de traci, probabil de la prototracii bronzului mijlociu și târziu ... și respectarea unor practici și obiceiuri funerare ce reflectă exact caracteristicile observate la geto-daci“[13]. Această realitate este pregnantă în Oltenia în „focul morților“ cu „arsul“, „pârlitul“ sau „dresul mortului“, pe care am prezentat-o.

Cultul morților la geto-daci, cum se știe, era însoțit și de „ospățul funebru“, care se făcea după terminarea incinerării și, care își are ecoul până astăzi, în „pomana mortului“. Pe vatra funerară pentru mort se depuneau și diferite ofrande în vase de pământ, cum s-au găsit și identificat în necropolele daco-romane, ca cea de la Cașolț, jud. Sibiu, datată din secolul al II d. Hr. și altele[14], practică folosită și astăzi în multe zone ale țării, odată cu depunerea mortului în mormânt.[15]

Din cercetarea necropolelor geto-dacice s-a constatat în mod sigur „că locurile de ardere nu erau plasate în spațiul rezervat înmormântărilor, ci undeva în afara acestuia. În nici un caz nu poate fi vorba de arderea cadavrelor în cuptoare, ci numai pe ruguri deschise, în aer liber“[16]. Arderea cadavrelor *într-un loc*, comun sau individual, și îngroparea resturilor funerare *în alt loc*, deosebit de cel al rugului de incinerație, se practica la geto-daci pe o scară mai mare decât arderea cadavrelor pe locul unde avea să rămână mormântul însuși. Locul de frunte îl ocupau mormintele cu urnă.[17]

Pentru geto-dacii nemuritori, moartea era privită ca o mare „trecere“, o despărțire de neamul celor vii și o integrare în neamul celor de dincolo, nemuritori, și ambele lumi formau o unitate binară, dominată de credința religioasă a neamuririi sufletelor. Cum ne-a transmis Herodot, „ei cred că nu mor“ (*Istorii*, IV, 94).

Înmormântarea, cu ieșitul din casă, cu incinerarea pe rug și depunerea ramășițelor în urne sau direct în pământ la locul rezervat

înmormântării, se va fi făcut cu un deosebit ceremonial, poate similar nunții, din care nu va fi lipsit desigur bradul, simbol al nemuririi, specific geto-dacilor, pe care-l găsim figurat pe îmbrăcămintea idolilor din cultura Gârla Mare, ca și pe ceramica geto-dacă. Unele străvechi practici ceremoniale de astăzi, cum sunt „priveghiul“, întâlnit frecvent în Zarand și Munții Apuseni, ca și în unele părți din Moldova, cum e ținutul Vrancei, precum și *Cântecul zorilor*, care se mai aude și astăzi în părțile Olteniei de nord, în județele Gorj și Mehedinți și pe versantul transilvan al regiunii Hunedoara, și în Banat, cu cele trei momente ale cântecului ceremonial: „Zorile“, „Ale bradului“ și „De petrecut“[18] ne mai păstrează poate o imagine a vechiului ritual de înmormântare venită de la strămoșii geto-daci.

Ceremonialul „marii tăceri“, al înmormântării, va fi fost continuat și în respectarea unor practici de cult, unele păstrate până astăzi, cum este „slobozirea apelor“ sau „slobozirea izvoarelor“[18] la 40 de zile după înmormântare, cu împărțirea de ofrande la anumite soroace legate de ciclul anotimpurilor anului, pentru morți sau pentru „moși“, cu specificul îndeosebi al împărțitului oalelor, ca în „sâmbăta moșilor“ la Rusalii[19], cu datul oalelor peste morminte în cimitir, cu datina de a nu mânca din fructele și roadele grădinii și din vii, sau roadele pământului, până când pârga nu se împarte mai întâi celor morți.

În concepția religioasă la români, neamul este privit ca o mare unitate a celor vii și a celor morți, cei de aici urcă în lumea celor de dincolo, dar și de cei de dincolo coboară la cei de aici. Din „Cântecul zorilor“ se desprinde rugămintea duioasă adresată celui mort de a reveni în lumea părăsită de el la anumite zile, îndeosebi primăvara: „În buitul codrului, / Și-n cântecul cucului, / Și-n pornitul plugului /“, ori la moșii de Rusalii, când sunt așteptați: „Cu chituți de fragi, / Cum vi-s vouă dragi,/ Cu pahare pline / Să vă pară bine“[20].

Versurile „cuprind în ele adânci credințe ale carpato-dunărenilor privitoare la revenirea sufletului celor morți printre vii la anumite zile, la «moși», adică zilele când morții sunt așteptați în chip sărbătoresc. Nu există anotimp care să nu aibă «moșii» săi, și nu există sfârșit de muncă ori cules de roade, din care să nu se dea de pomană și morților“[21].

Cultul străbunilor a fost îmbrăcat în forma pietății creștine în cultul liturgic al Bisericilor, dar el „cuprinde în sâmburele lui nenumărate forme preistorice păgâne“[22], care au fost încreștinate. Dintre aceste forme face parte grija celor vii pentru a îndeplini cele rânduite morților, ca să nu se transforme în spirite nefaste pentru cei în viață, în „strigoi“, cei care „strigă“ de dincolo din durerea lor, pe cei în viață, nerecunoscători de datoriile ce le revin față de ei.

Din dorința ca morții să nu le tulbure liniștea pământească cu prezența lor nechemată, „viețuitorii au fixat anumite zile când ei pot veni, fiind așteptați cu tot ce li se pregătește“[23]. Una din aceste zile din timpul primăverii când sunt așteptați este „Joia Mare“, când se aprind „focurile morților“ cu ritualul amintit și li se împart prinoase. Faptul că „focurile morților“ au loc și în curțile caselor și în cimitire, pe morminte, se explică numai ca o datină venită din lumea geto-dacilor.

Prezența focului în cultul funerar la geto-daci ne duce spre o lume indo-iraniană, la care focul „reprezenta slava principiului luminos“, ce „înspăimântă duhurile rele și vestește pe cele bune“[24]. La geto-daci nu poate fi vorba de o religie monoteistă, cum au documentat Constantin Daicoviciu[25] și Lucian Blaga[26]. Cel mult, se poate admite credința într-un zeu bun, *Zamolxis* și altul rău, *Gebelezis*, împotriva căruia geto-dacii trăgeau cu săgețile spre cer, „și amenință divinitatea (care provoacă aceste fenomene), deoarece ei cred că nu există un alt zeu în afară de al lor“ (Herodot, *Istorii*, IV, 94). Iranienii aveau credința într-un zeu bun, principiul binelui, *Ahura Mazda*, sau *Ormuz*, și într-un zeu rău, principiul răului, *Angro-Mainius* sau *Ahriman*.

În Dacia se constată documentar că în cursul La Tène-ului, a doua epocă a fierului (mijlocul sec. V a Hr. - 100 d. Hr.), are loc generalizarea incinerării. În acest timp însă, în cadrul cultural și artistic geto-dac se constată „prezența unui factor iraniano-persan, care devine din ce în ce mai clar și mai important în înțelegerea culturii Latène traco-getice și a stilului animalier tracic. Studierea inventarului mormântului „princiar“ de la Agighiol ne-a dat prilejul, afirmă D. Berciu, ca în repetate rânduri să atragem atenția asupra acestui factor“[27].

Unei influențe culturale iraniano-persane îi presupunem și generalizarea incinerării în La Tène-ul geto-dacic.

La români, credința în spiritele rele ale „strigoilor“ este pretutindeni răspândită, dovedind o vechime dinaintea creștinismului. Pentru a scăpa de prezența nefastă a „strigoilor“, singurul mijloc nu era decât purificarea sau arderea cadavrelor înmormântate ale celor considerați că au devenit „strigoi“, adică revenirea la vechea practică geto-dacă a purificării prin incinerare.

În secolul al XVII-lea se vede că dezhumarea și arderea cadavrelor celor considerați „strigoi“ sau „vârcolaci“ era atât de răspândită, încât legiuitorul a trebuit să ia măsuri pe linie de stat, înscrise în *Îndreptarea Legii* din 1652, glava (capitolul, n.n.) 378, sub titlul: *Pentru mortul, de să va afla strigoi, căruia-i zic vârcolac, ce trebuie să i se facă*[28], din care cităm:

„Iar ceia ce ard pe frații lor creștini și fac atâta păcat de mare, îngrozește-te soare și-i acopere întru întunearecule; și tu, pământule, gemi și-i înghiți, și nu numai pre dânșii, ce și pre ceia ce-i îndeamnă...; dece câți veți să nu meargeți în iad să vă munciți, de acest diavolesc lucru să fugiți departe, adecă să nu ardeți trupurile morților, nice să creadeți câte se arată pre acel trup mort“. Prescriind pedeapsa după „sânt patriarh Postnic ca, de va fi cliric, să i se ia darul și să iasă și de în spița carea se află a cinstii, și să nu se pricestuiască dumnezeeștilor taini, ce numai la moarte, ca un împreună lucrătoriu de lucrul hitleanului de diavol; iară de va face aceasta mireanul, 20 de ani în pocașanie să lucreze, d-acia atunce să se amestece cu credincioșii“. Ca recomandare prescrie: „Să știți iară când se va afla trup ca acela carele iaste lucrarea diavolului, să chemați pre preoții să citească paraclisul Preacinstii și să facă și o sfeștanie mică“.

Cu toată prescrierea Pravilei, arderea cadavrelor celor considerați „strigoi“ sau „vârcolaci“ va fi continuat, încât protopopul plășilor Motru și Baia din jud. Mehedinți se vedea nevoit să raporteze situația mitropolitului Neofit (1840 - 1849)[29] în cursul lunii decembrie 1842, despre asemenea cazuri petrecute, întrebând ce măsuri să adopte, la care primea răspunsul cu nr. 453 din 18 decembrie 1842, înregistrat de protopop cu nr. 58 din 21 decembrie 1842[30]. Mitropolitul îi făcea cunoscut protopopului în circulara sa conținutul glavei 378 din Pravila lui Matei Basarab și-i cerea să se conformeze prescripțiunilor prevăzute,

pe care să le facă cunoscute în câteva duminici în bisericile din satele „unde s-au făcut acele dezgropări spre știința tuturor", iar în caz de continuare a dezgropării și a arderii morților, „atunci de îndată cucernicia ta de iznoavă să ne raportuiești și vei avea al doilea poruncă de urmare".

Nu mai cunoaștem dacă protopopul plășilor Motru și Baia de Aramă din jud. Mehedinți va mai fi raportat mitropolitului noi cazuri de arderi a cadavrelor pentru alungatul „strigoilor", dar suntem siguri că obiceiul nu avea să dispară, fiindcă proptopopul Protoieriei I Dolj din Craiova semnala la 3 octombrie 1971 Mitropoliei din Craiova un nou caz de dezgropare și de ardere la 40 de zile a unui bătrân decedat, considerat de cei ai familiei lui „că se facuse strigoi", în com. Melinești, satul Ohaba, jud. Dolj.

Faptele desigur, astăzi ne apar anacronice, dar, trebuie să avem în vedere că peste legile oamenilor și peste prescripțiile legale există și o lege a pământului, care se cere știută, și cunoscută, ca să o înțelegem.

Continuarea, sub diferite forme, a ritului înmormântării la geto-daci până în zilele noastre, nu vine decât dintr-o lege adâncă a pământului românesc, în care zace cenușa osemintelor strămoșilor geto-daci, împreună cu credința lor în nemurirea sufletelor și a urmașilor neamului lor.

Note bibliografice

[1] D. A. Vasiliu, *Focul în datinile poporului român în legătură cu ale altor popoare,* București, 1943; Germina Comănici, Alex. Popescu, Lia Stoica, *Focurile de peste an,* în „Revista de Etnografie și Folclor", 16(1971), nr. 1, p. 71 - 77; Germina Comănici, *Semnificații ale focului în spiritualitatea tradițională românească,* în „Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice", Seria B, nr. 3, 1985, p. 548 - 578.

[2] Pr. I. Ionescu, *Datini legate de problema continuității în ritualul funerar din Oltenia,* în „Mitropolia Olteniei", an. XXIV, 1972, 7 - 8, p. 490 - 500.

[3] D. Protase, *Riturile funerare la daci și daco-romani,* București, 1971, p. 170; idem, *Problema continuității în Dacia în lumina arheologiei și numismaticii,* București, 1966; idem, *Autohtonii în Dacia,* București, 1980, p. 85 - 136.

[4] D. Protase, *Riturile funerare la daci și daco-romani,* p. 170.

[5] Idem, p. 165.

[6] Epoca mijlocie a bronzului: cca 1800-1300 î.Hr., culturile: Tei, Monteoru, Costişa, Verbicioara, Gârla Mare şi Cruceni, Pecica, Witenberg, Otoman. Bronzul târziu (cca. 1300-1150 î.Hr.): Cultura nouă, Coslogeni, Suciul de Sus (Suciu), Cf. Mircea Petrescu - Dâmboviţa, *Scurtă istorie a Daciei preromane,* Iaşi, 1978; Vladimir Dumitrescu - Alexandru Vulpe, *Dacia înainte de Dromihete,* Bucureşti, 1988.

[7] F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 11.

[8] Informator Pr. Crăciunel Marin, din com. Breznița de Ocol, jud. Mehedinți. pentru comunele menționate, a se vedea numele informatorilor în art. nostru citat, nota 2.

[9] Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români, 1899,* vol. II, p. 270 - 271.

[10] Gheorghe Vrabie, *Folclorul,* Bucureşti, 1970, p. 188 - 189.

[11] Dardu Nicolăescu - Plopşor şi Wanda Wolski, *O contribuţie a antropologiei istorice la problema permanenţelor în ritualul funerar,* în „Apullum", IX, 1971, p. 735 - 752.

[12] Vladimir Dumitrescu şi D. C. Nicolăescu - Plopşor, *Statuetele din epoca bronzului descoperite în necropola de la Cârna - Dolj,* Craiova, 1944; Vl. Dumitrescu, *Necropola de incineraţie din epoca bronzului de la Cârna,* 1961.

[13] Dardu Nicolăescu - Plopşor şi Wanda Wolski, *op. cit.,* p. 749.

[14] D. Protase, *Riturile funerare la daci şi dacoromani,* p. 86 - 90.

[15] Personal, cunoaştem cazuri din jud. Argeş, com. Băbana şi din jur, din Zona Zărandului, com. Blăjeni, şi comunele din jur şi de peste muntele Vâlcan spre Abrud, în Munţii Apuseni, perioada anilor 1943 - 1946.

[16] D. Protase, *op. cit.,* p. 167.

[17] Idem, p. 61.

[18] Gh. Vrabie, *op. cit.,* p. 250 - 251.

[19] Pr. Em. Păsculescu Orlea, *Când şi cum a luat naştere Târgul Moşilor din marginea Bucureştilor: 1574 - 1965. Cultul morţilor la români şi unele datini legate de el,* în „Glasul Bisericii", XXV, 1966, 5 - 6, p. 469- 510.

[20] Gh. Vrabie, *op. cit.,* p. 265.

[21] Idem.

[22] Idem.

[23] Idem, p. 266.

[24] Pr. Irineu Mihălcescu, *Istoria religiunilor lumii,* Bucureşti, 1946, p. 198.

[25] Const. Daicoviciu, *Traduttore, traditore* (II), în „Tribuna", Cluj - Napoca, din 6 IV, 1972, p. 12.

[26] Lucian Blaga, *Isvoade,* 1972, p. 63 - 66.

[27] D. Berciu, *Arta traco - getică,* Bucureşti, 1969, p. 15.

[28] *Îndreptarea Legii,* 1652, Bucureşti, 1962, p. 351 - 353.

[29] La 18 aprilie 1824 a fost ales episcop al Râmnicului, iar între 1829 - 1833 a girat Mitropolia Ungrovlahiei, după depunerea şi surghiunirea mitropolitului Grigore Dascălu (1823 - 1834).

[30] Textul reprodus a se vedea în art. nostru citat, nota 2, p. 499-500.

O PRACTICĂ STRĂVECHE TRACO-GETO-DACĂ ÎN RITUALUL FUNERAR DIN OLTENIA

Conștiința Eu-lui, după cum se afirmă, s-a ivit de timpuriu în fața morții celuilalt, a prietenului, a celui deopotrivă cu tine, a celui de un grai și de un sânge cu tine, adică în fața morții proprii, revelată ca inevitabilă. Cu riturile funerare a început propriu-zis cultura umană, ca și conștința de comunitate proprie, de gintă, de etnie[1]. Mircea Eliade a arătat că în toate societățile tradiționale moartea nu este considerată sfârșitul absolut al existenței umane, „ci doar un ritual de trecere către *un nou mod de a fi*; se putea spune că moartea constituie cea din urmă *experiență inițiatică*, datorită căreia omul dobândea o nouă existență, *pur spirituală*"[2].

Riturile funerare la poporul român transmit o serie de ritualuri, forme culturale arhaice dintre cele mai vechi și mai interesante din Europa, poate și din lume, care dovedesc vechimea și continuitatea unei populații ce le practică.

Cu ani în urmă am efectuat unele investigații cu caracter folcloric, privind ritualul funerar din Oltenia, printre elevii Seminarului teologic din Craiova, care aparțineau teritoriului Olteniei și județelor Argeș și Olt. O parte din rezultatele obținute, deja s-a publicat[3]. Cu acest prilej, am reținut și următoarea practică funerară, pe care o prezentăm în continuare, și căreia i-am căutat o explicație documentară.

Se obișnuiește pe teritoriul Olteniei, în special, mai puțin în cele două județe amintite, să se așeze sub căpătâiul celui decedat de curând, până este scos din casă și dus apoi să fie înmormântat, un număr de pietricele de mărimea alunelor, de regulă 9 (de trei ori câte trei), număr cu semnificație sacrală și în creștinism și în religii și mitologii păgâne.

În com. Galicea Mare, jud. Dolj, am fost informat că sub căpătâiul decedatului, se pun 9 pietricele, de obicei 6 albe și 3 cenușii, ca și în com. Întorsura, din același județ.

În com. Golești, satul Popești, jud. Vâlcea, se practică același obicei.

În com. Păușești - Otăsău și în comunele învecinate din același județ, se așază sub căpătâiul decedatului tot un număr de 9 pietricele, fără să se urmărească o culoare anumită a lor, însă sunt însoțite de o bucățică de marmură albă și de săpunul folosit la scăldat. Tot acest material este pus într-o pernița și depus apoi sub căpătâiul decedatului.

În alte comune și sate din jud. Mehedinți: Bârda, Bârâiac, Bratilov, Cracul Muntelui, Giurgeni, Izverna, Mărășești, Obârșia-Cloșani, Ponoare, Săliștea Izvernei, Stănești, Șipot, Titirlești, Valea Ursului, sub căpătâiul decedatului se așează două pernițe suprapuse. În prima perniță se pune iarbă verde, simbol al nemuririi; în pernița a doua, de deasupra, se pun 9 muguri de copaci (3 de plop, 3 de salcie și 3 de fag), 9 pietricele, un pieptene, o oglindă și puțină lână, amintind desigur, de viața pastorală[4]. Mugurii arborilor neroditori: plop, salcie, fag, au semnificația actului ritual, ca mortul să nu mai facă „roade", adică să nu mai atragă după sine și alți membri din cadrul comunității sale[5].

În general, și din alte informații primite, am putut constata că această practică funerară este prezentă pe întreaga zonă a Olteniei.

Personal am constatat că, peste sicriul decedatului depus în mormânt, adeseori, casnicii decedatului aruncă mai întâi un număr de pietricele și apoi câte o mână de pământ, ca și bani de metal. Pietricele sunt astfel alese încât să fie majoritatea albe. Am constatat această practică în ținutul Zarand, com. Blăjeni (1943-1946), în Craiova, la cimitirele Sineasca și Ungureni (1956-1973), și, foarte des acum, în București la diferite cimitire, de obicei din partea celor proveniți din Oltenia.

Din județele Argeș și Olt am primit informații că peste sicriu în mormânt, se aruncă pietricele și câte o mână de pământ și bani de metal, practică pe care o cunosc și din comuna mea natală, Băbana, jud. Argeș. Această practică, în special aruncarea unei mâini de pământ peste sicriul din mormânt, din partea participanților la înmormântare, cu formula sacră: *Să-i fie țărâna ușoară*!, este generală pe tot cuprinsul țării, care trimite la cunoscuta invocație sacrală: *Sit tibi terra levis!*, de la Napoca, sec. IV.

Practica pietricelelor în ritualul funerar descrisă nu am găsit-o reținută la cercetătorii noștri etnografi mai vechi[6] și nici la cei mai noi[7]. Nu este reținută nici în „*Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*“[8].

În completarea informațiilor etnografice vin și informațiile obținute în ultimul timp din săpăturile arheologice efectuate în Oltenia.

În cimitirul neolitic de la Ostrovul Corbului, în morminte, s-au descoperit pietricele amestecate cu nisip, așezate în vase speciale.

În M 14 s-a găsit „o ceașcă cu două torți, neagră, cu amestec de nisip și pietricele, uneori mari, din lut compact“, iar în M 15 s-a găsit o „strachină cenușie cu nuanțe castanii, mult nisip în pastă și pietricele mărunte“[9].

Prof. Dumitru Berciu arată că la Ocnița Cosota, jud. Vâlcea, din necropola cercetată, vechea Buridavă dacică, datând cert de la începutul sec. al II-lea î.Hr., s-au recuperat din conținutul unei gropi, pe lângă alte materiale, și „trei pietricele de râu, arse“[10]. În mormintele cercetate s-au descoperit numeroase fragmente ceramice de factură La Tène (lucrate cu mâna sau cu roata), toate arse secundar, caracteristice culturilor Coțofeni, Glina și Verbicioara. Se precizează că, „în cursul incinerării probabil erau aruncate pe rug pietricele, bucăți de mal și pământ, cu o anumită semnificație și ridicate pentru a fi depuse și în mormânt. Va fi fost o practică rituală legată de anumite credințe care răzbat până în zilele noastre; rudele defunctului - aruncă o mână de pământ peste coșciug“[11].

Constatarea este foarte importantă pentru problema urmărită de noi, în explicarea practicării, până astăzi, în Oltenia, a așezării unui număr de pietricele sub căpătâiul defunctului, sau aruncarea lor peste coșciug și în mormânt.

O nouă descoperire arheologică din 1969 de la Făcăi - Craiova, efectuată de Octavian V. Toropu și Onoriu N. Stoica[12], vine să ne convingă de existența neîntrerupă a practicii funerare a pietricelelor în Oltenia, dovadă a viețuirii permanente a populației autohtone, care o păstrează de la traco-geto-daci până astăzi.

La punctul „Cimitir“ de la Făcăi s-au găsit două oale de pământ, datate din secolele XIV-XV, tip borcan (fără mănușă), la o adâncime de 0,50 m, înalte de 0,16 m, la o distanță una de alta de 1,90 m,

îngropate cu grijă, fără ca vasele respective să mai fi fost folosite înainte. Oalele erau acoperite cu câte o piatră de mărime mijlocie. Piatra de pe gura unei oale era albă, iar cea de pe gura celeilalte era neagră. Până la o adâncime de circa 0,11 m, începând de la gură, oalele conțineau pământ. Sub pământ se aflau 24 pietricele de râu. În prima oală acoperită cu piatră albă, se aflau 16 pietricele albe, 7 gălbui-maronii și 1 neagră. Compoziția pietricelelor: 18 de silex, 2 din șisturi cristaline, bogate în cuarț, 4 din roci vulcanice, iar piatra de pe gură era din silex.

În prima oală, sub cele 24 de pietricele, se aflau depuse 8 oscioare, provenite de la două membre posterioare ale unei broaște din specia Bufo, retezate cu grijă spre extremități.

Oala a doua avea piatra de pe gură neagră și conținea tot 24 de pietricele: 22 albe, una gălbui-maronie și una neagră. Compoziția: 20 din silex, 4 din roci vulcanice, ca și cea de pe gura oalei. Dedesubtul acestora s-au găsit alte două pietricele care diferă ca rocă de celelalte, provenind dintr-o rocă friabilă, conținând multă mică. Ele erau sparte, poate intenționat, după afirmațiile lui Octavian V. Toropu.

Cele două vase, cu conținutul lor, au fost depuse de cei doi arheologi în Muzeul Olteniei din Craiova, unde se află și în prezent.

Cele două vase conținând pietricele și provenind dintr-o necropolă[13], dovedesc că practica funerară a așezării pietricelelor se folosea în trecut în Oltenia și în acest fel.

Care va fi fost scopul și înțelesul acestei practici funerare în trecut, este greu să precizăm. În prezent, substratul ei s-a pierdut rămânând o simplă practică magică, explicată cu formula „așa trebuie făcut, să nu se facă mortul strigoi".

Din fericire avem două informații literare păstrate din antichitate, care ne duc la dezlegarea înțelegerii acestei practici funerare.

Pliniu cel Bătrân (23-79 e.n.) ne spune următoarele: Deșertăciunea omenească, meșteră să se înșele pe ea înseși, socotește în felul tracilor, care pun în urnă pietre de culori diferite, după cum o zi este bună sau rea, iar în ziua morții le numără și astfel îl judecă pe fiecare.[14].

Acest obicei folosit de traci, se pare că există și la sciți, cum îl aflăm consemnat de Phylarchos (istoric din sec. III î.Hr.): „sciții, înainte de a se culca, își aduc tolba și, dacă s-a întâmplat că au petrecut ziua aceea fără supărări, aruncă în tolbă o pietricică albă, iar dacă au avut

necazuri, una neagră. Când cineva moare, i se ia tolba și i se numără pietricelele. Dacă înlăuntru găsesc mai multe pietricele albe, îl socotesc fericit pe răposat. De aici, proverbul celor care spun că ziua bună ne vine din tolbă. Și Menandru afirmă că în Leucodia ziua bună se numește zi albă“[15].

Informațiile celor două documente literare din antichitate, conjugate și cu descoperirile arheologice din Oltenia amintite, se oglindesc clar în folosirea pietricelelor din ritualul funerar din Oltenia, și ele ne duc la lumea traco-dacilor.

Important de reținut este faptul că, în vorbirea noastră populară, păstrăm expresia de „zi sau zile albe“, adică zi sau zile bune în viață, și de „zi sau zile negre“, înțelese zile de necazuri și suferințe, ca în versul din cântecul popular: *„Am trăit tot zile negre*“.

Practica folosirii banilor la înmormântare, cu banul legat de degetul defunctului, cu cei puși în coșciug, în morminte sau aruncați la opriri, la răspântii și în ape curgătoare, este moștenită de poporul român din lumea greco-romană și ea amintește de obolul lui Charon pentru imaginara trecere cu barca a sufletelor morților peste apa fluviului Acheron din infern[16].

La Ocnița - Cosota (Buridava dacică) s-au descoperit monede în trei morminte, ceea ce dovedește că și dacii practicau depunerea monedei în mormânt înainte de cucerirea romană, ca o influență a romanității spre Carpați[17].

Cum a arătat D. Protase, practica obolul lui Charon n-a aparținut geto-dacilor[18].

La traco-geto-daci se dovedește ca existând, în ritualul funerar, folosirea pietricelelor, practică păstrată constant până astăzi, cu precădere în Oltenia, ceea ce dovedește, încă o dată, a fi o zonă etnografică puternic autohtonă traco-geto-dacă.

Folosirea pietricelelor, albe, negre sau intermediare, așezate sub căpătâiul defunctului, aruncate peste coșciug sau așezate în oale speciale în mormânt, este legată de viața defunctului trăită de el cu „zile albe“, zile „intermediare“ sau „zile negre“. Ele constituie pentru defunct, din partea celor rămași în viață, un fel de „certificat de înmormântare“, un mesaj, am zice, de calificare a vieții lui trăite pe pământ pentru *Marea Trecere* în nemurire.

[1] Constantin Noica, *E bietul eu sub noi,* în „România literară“, anul XX, nr. 30, joi 23 iulie, 1987, p. 19; Nichita Stănescu, *Amintiri din prezent*, București, 1985, p. 115.

[2] Mircea Eliade, *Amintiri*, vol. II, în „Revista de istorie și teorie literară“, an XXXVI, 1988, Nr. 1-2 (ianuarie-iunie), p. 219.

[3] Pr. I. Ionescu, *Datini legate de problema continuității în ritualul funerar din Oltenia*“, în „Mitropolia Olteniei“, anul XXIV, 1972, 7-8, p. 490-500; *Podurile și punțile, datini legate de problema continuității în ritualul funerar din Oltenia*, în „Noi Tracii“, an XIII, 1984, 118, septembrie, p. 8-15; *O practică străveche în ritualul funerar din Oltenia*, în „Noi Tracii“, 1987, nr. 151, p. 1.

[4] Pr. Alexandru Stănciulescu-Bârda, *Bocetul și ritualul înmormântării, în nordul județului Mehedinți*, în „Biserica Ortodoxă Română., anul XCVIII, 1980, 11-12, p. 1198; *Obiceiuri de înmormântare din nord-estul Plaiului Cloșani*, în volumul „*Plaiul Cloșani*“, vol. III, Drobeta-Tr. Severin, 1982, p. 73 și urm.

[5] Idem, *Contribuții privind monografia satului Bârda, județul Mehedinți*, în „Mitropolia Olteniei“, an XL (1988), nr. 6, p. 97.

[6] Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântare*, Iași, 1882; Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București 1892; Gh. F. Ciaușanu, *Surpestițiile poporului român în asemănare cu ale altor popoare vechi și nouă*, București, 1914.

[7] I. Vlăduțiu, *Etnografia românească*, București, 1973; M. Olinescu, *Mitologia românească*, București, 1944; Gheorghe Vrabie, *Folclorul*, București, 1970; Romulus Vulcănescu, *Mitologie română*, București 1985.

[8] Adrian Fochi, *Datini și eseuri populare de la sfârșitul secolului al XIX-lea: Răspunsurile la chestionarele lui Nicolae Densușianu*, București 1976.

[9] Petre Roman - Ann Dodd - Oprițescu, *Interferențe etnoculturale, din perioada indo-europenizării, reflectate în cimitirul eneolitic de la Ostrovul Corbului*, în *Thraco-Dacica*, X, 1-2, 1989, p. 14.

[10] Dumitru Berciu, *Buridava dacică*, București, 1981, p. 126.

[11] *Ibidem*, p. 121.

[12] Informațiile ne-au fost comunicate în scris de arheologul Octavian V. Toropu, căruia ținem să-i exprimăm mulțumirile noastre și pe această cale.

[13] O. Toropu, V. Ciucă și C. Voicu, *Noi descoperiri arheologice în Oltenia*, în „Drobeta., Drobeta-Tr. Severin, 1976, p. 107.

[14] *Izvoare privind Istoria României*, I, București, 1964, p. 407.

15 *Idem*, p. 151.

[16] Pr. I. Ionescu, *Podurile și punțile ...*

[17] D. Berciu, *op. cit.*, p. 122.

[18] D. Protase, *Considérations sur les rites funéraires des Daces,* în „Dacia., N. S., VI, 1962, p. 173-197; *Riturile funerare la daci și daco-romani*, București, 1971; *A existat la geto-daci concepția greco-romană despre „obolul lui Charon*“? în „Studii și cercetări de istorie veche“, tom. 22, 1971, 3, pp. 495-500.

„REFRIGERIUM“ ÎN MITOLOGIA ȘI ÎN ISTORIA POPORULUI ROMÂN

De origine latină, termenul „refrigerium. (refrigero,-are = a (se) răcori, a se răci) este legat de practicile ritualului funerar, care se întâlnesc la toate popoarele, din timpuri imemoriale

În revista „Zelmoxis“ (I, 1938, p. 20), Mircea Eliade a publicat în limba franceză un articol: „*Locum refrigerii...*“, în care, recenzând lucrarea arheologului francez André Parrot, *Le „Refrigerium“ dans l'au-delà* (Paris, 1937), a adus în plus importante considerații și referințe privind valoarea documentară ce-o reprezintă „refrigerium“ în istoria religiilor.

Lucrarea recenzată cuprinde, în patru capitole, concepțiile despre „refrigerium“ în lumea Babilonului, în Anatolia și Siria, în Palestina, în Egipt și în paleocreștinism, care se rezumă la constatarea că în toate religiile s-a purtat o deosebită grijă ca sufletul defunctului să nu sufere de sete în lumea „de dincolo“, setea fiind cea mai chinuitoare durere din cele îndurate de om. Cum defunctul urmează, în credințele popoarelor, existența sa terestră și în lumea de dincolo, trebuiau să i se asigure mijloacele concrete sau simbolice din această viață. Lucrul cel mai imperios care trebuie asigurat defunctului era ca el să nu sufere de sete. Libațiunile au avut în Mesopotamia, și mai ales în Egipt, o mare importanță pentru viața „post mortem“. În Mesopotamia și în Egipt, mai ales, se construiau mici conducte sau fântâni pentru a facilita dirijarea apei de la orice distanță posibilă spre fundul mormintelor.

Acest „abreuvage“ (adăpare, răcorire), menționează Mircea Eliade, este cunoscut de mult că are un sens religios, apa fiind considerată substanța vitală prin excelență, iar cel care „bea“ participă la realitate, la viață.

După André Parrot, care insistă asupra importanței concrete a elementului „abreuvage“, infernul, ca și pământul celor în viață, este o regiune cu mari călduri și apa este necesară vieții fizice, ca să fie întreținută și prelungită la infinit. Această credință se constată în special la popoarele ce locuiesc în țări însorite și în deșerturi. Oamenii și-au reprezentat întotdeauna infernul ca totalitatea suferințelor pământești.

Referindu-se la creștinism, André Parrot menționează locul cunoscut din parabola „Bogatul nemilostiv și săracul Lazăr“ (Luca XVI, 14-31), când bogatul nemilostiv chinuindu-se în iad „a văzut de departe pe Avraam și pe Lazăr în sânul lui. Și el, strigând, a zis: Părinte Avraame, fie-ți milă de mine și trimite pe Lazăr să-și ude vârful degetului în apă și să-mi răcorească limba, căci mă chinuiesc în această văpaie“ (Luca XVI, 23-24) (Elevans autem oculos suos, cum esset in tormentis, vidit Abraham a longe, et Lazarum în sinu eius; et ipse clamans dixit: Peter Abraham, miserere mei, et mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam ut *refrigeret* linguam meam, quia crucior in hac flamma).

În legătură cu această pericopă evanghelică s-au formulat și rugăciunile la pomenirea sufletelor morților, ca și rânduiala creștină de a împărți apa pentru morți. În cultul catolic, în cadrul missei se rostește rugăciunea de iertare: „Ipsis Domine et omnibus in Christo quiescentibus, locum *refrigerii*, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur“. În cultul ortodox, rugăciunea de iertare are formularea: „Însuți, Doamne, odihnește sufletul adormitorului (*N*) în loc luminat, în *loc de verdeață*, în loc de odihnă, de unde au fugit toată durerea, întristarea și suspinarea“. În limba română, „*locum refrigerii*“ este redat prin expresia „*loc de verdeață*“, care trimite, după părerea noastră, la cunoscutele „Câmpii elizee“.

În folclorul tradițiilor religioase, menționează Mircea Eliade, se disting două stadii în condiția „post mortem“: *supraviețuirea și nemurirea*. Sufletul defunctului „supraviețuiește“ câtva timp (până la o nouă reîncarnare, până la o ultimă judecată), după care el ori piere, ori își câștigă, ca în creștinism, *nemurirea*. Dar, supraviețuirea sufletelor semnifică în aproape toate religiile prelungirea larvară a existenței umane „care este dureroasă“, „dramatică“. Aceste „suferințe“ și aceste „drame“

sunt exprimate întotdeauna în termenii experienței umane în modul cel mai concret. În nordul Europei, de exemplu, unde suferința umană se traduce în termenii „temperaturii scăzute“ (frig, ger, mlaștină, înghețată), numele infernului este „gwern“ (= mlaștină) și cele mai frecvente epitete sunt: oer, oerfel (= frig) sau rhew (= gheață).

În timp ce în Orient și în Europa sud-estică cultul morților este bogat în libațiuni răcoritoare, scandinavii cunosc o Walhalla, unde războinicii morți se încălzesc bând lichioruri amețitoare, servite de Walkyri.

Citând pe Amanda Coomaraswamy[1], care a arătat, pe baza unei bogate documentații arheologice și literare, valorile simbolice și metafizice ale apei în cultura indiană și indo-mesopotamiană, Mircea Eliade reține observația că defunctul se reîntoarce într-un stadiu larvar foarte apropiat celui al „seminței.. Aceasta nu însă în sensul concret, agricol, cum se întâlnește în Egipt, sub influența religiei asiriene. În afară de sensul agricol, pe care îl au libațiunile funerare în unele religii, se poate vorbi, afirmă Mircea Eliade, de stadiul larvar într-un sens mult mai general. Defunctul se întoarce într-un stadiu amorf (cu excepția „eroilor“, morții pierd memoria, „personalitatea“, ex. *Odiseea* XI). Din această rațiune, poate, se obișnuiește înmormântarea defunctului în unele locuri și gol, dezbrăcat, adică liber de toate „formele“ de toate „limitele“. Solidarizarea magică sau mistică (ex. botezul în semnificațiile sale precreștine, de inițiere) a omului cu apa, îi conferă posibilitatea nouă de „germinare“ într-o „nouă naștere“.

Apa are pretutindeni acest sens general de stadiu primordial, bogat în virtuți germinative. Apele au precedat creația. Cosmosul e prima formă pe și deasupra apelor (ex. simbolul lotusului în iconografia indiană). Defunctul poate fi considerat, deci, ca o reîntoarcere la unele stadii amorfe. În momentul decesului, corpul și apoi sufletul omului se detașează definitiv pentru a se reîntoarce la stadiul său preformal. Libațiunile funerare au ca scop să faciliteze și să asigure această dezintegrare a defunctului în condiția primordială, amorfă, „virtuală“ pe care o simbolizează apa. Această dezintegrare este compensată printr-o nădejde pozitivă în o mai bună reintegrare în Osiris, Adonis, Dionisos etc., realizând un stadiu suprapersonal. Această *supraviață*

nu mai este nici adevărată moarte și nici nemurire. În sens magic, apa care calmează setea defunctului oprește experiența sa, îl ajută să moară în mod real, să se detașeze definitiv de condiția umană (p. 207). În condiția umană, suferința, într-un cuvânt, toată „experiența" trăită în istorie, a fost peste tot exprimată prin sete. Mesajele religioase au liniștit, au potolit setea de viață a oamenilor. Culmea suferinței umane a fost întotdeauna exprimată prin „sete". Omul a suferit întotdeauna, fiind însetat de adevăr, de bine, de frumos și iubire, de Dumnezeu. Apa, în semnificația sa mitică, readuce pe om la un stadiu de nondiferențiere, amorf, de „sămânță" și îl ajută să se nască din nou, îl liniștește și-i oprește în acest stadiu durerea sa. Se poate spune, fără paradox, afirmă Mircea Eliade, că numai după ce a ajuns în „refrigerium" și s-a adăpat până la sațietate, defunctul moare în mod real (p. 208). Raportând cele expuse de Mircea Eliade la doctrina creștină, amintim de citatul din Evanghelia lui Ioan XII, 24, înscris și pe soclul statuii lui Dostoievski din cimitirul mânăstirii Uspenski din Sankt Petersburg: „Adevăr, adevăr zic vouă: bobul de grâu, când cade în pământ, de nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, multă roadă aduce".

Acesta este cadrul larg, documentar al problemei „refrigerium" în istoria religiilor. În acest cadru, care este specificul propriu raportat la spațiul românesc, adică la mitologia și istoria poporului român? Un studiu consacrat acestei teme se impune[2], fiind legat de unele aspecte discutate ale mitologiei și istoriei vechi a poporului român, după cum vom arăta în continuare.

Vom aduce în discuție, mai întâi, folosirea apei în ritualul funerar la poporul român cu semnificația ce se desprinde, în legătură și cu unele descoperiri arheologice geto-dacice despre care se poartă încă discuții.

Apa este folosită în ritualul funerar la români, care privește mai întâi persoana defunctului, din momentul decesului, și pe o perioadă, de obicei, până la 7 ani, și apoi este folosită pentru grupul defuncților pe familii, pe neamuri, la sărbători anuale, care le sunt consacrate în mod special, numite „sâmbetele morților" sau „sâmbetele moșilor", cunoscute cu numele de „moși", pe anotimpuri, moșii de primăvară, de vară, de toamnă și de iarnă.

Cum afirmă F. Cumont, „nimic nu este mai tenace decât concepțiile referitoare la cultul morților, nimic nu se conservă cu mai mare persistență de-a lungul generațiilor ca obiceiurile funerare. Continuitatea este asigurată“[3]. Acest adevăr al continuității românești se oglindește cu evidență în cultul funerar la poporul român, în care „apa“ ocupă un rol primordial.

Referindu-ne la actele individuale în ritualul de înmormântare, amintim că atunci când cineva a decedat, i se face îndată „scăldatul“. Ca și apa de la botez, apa aceasta se aruncă la un loc curat, de obicei pe iarbă sau în grădina de flori.

În Transilvania, mă refer în special la ținutul Zarandului, la satele de pe valea Crișului Alb: Blăjeni, Buceș, Mihăeni, După Piatră, Zdrapți și altele, de unde am cunoștințe personale din anii 1943-1946, slujba înmormântării se oficiază în casa decedatului și începe cu sfințirea apei, „sfeștanie“. Preotul stropește cu aghiasmă casa, coșciugul, mortul și pe cei de față, amintind vechile lustragii, după care urmează slujba înmormântării, iar la sfârșit are loc „masa de despărțire“, „pomana mortului“, amintind de „ospățul funerar“. În timpul mesei, pe coșciug se pune o oală cu apă proaspătă și o strachină cu mâncare, de obicei cu varză fiartă. La cimitir, oala cu apă și strachina cu mâncare sunt așezate în mormânt. Este de reținut că ceașca și strachina se întâlnesc în necropolele geto-dacilor până astăzi, și ele simbolizau „obiectele sacre cu care decedatul trebuie să participe la ospățul nemuririi în cer“[4]. Pe drum, de la casa mortului și până la cimitir, cum menționa din această zonă de pe valea Crișului Alb, din Zarand, în secolul trecut și Teofil Frâncu, în „Răspunsuri la chestionarul istoric, partea a II-a, Transilvania - Banat“, al lui Nicolae Densușianu[5], acolo unde se fac opririle, de obicei la răspântii sau în fața troițelor, și când preotul rostește „ectenia de morți“ și citește Evanghelia, se varsă apă la fiecare oprire, iar o femeie care poartă în desagi colăcei cu număr impar, numiți pisărași, îi împarte la copii, cu câte un ban „să aibă mortul pentru trecerea vămilor“. Totodată, se duce și o oală cu apă sfințită la sfeștania din casă și acolo unde preotul se oprește și citește evanghelia, oala se pune la picioarele mortului și stropește de obicei în cele patru puncte cardinale, boii din jug și coșciugul mortului. Când se ajunge la mormânt, oala se pune în

mormânt. În alte părți, și aceasta aproape pretutindeni în țară, pe drumul spre cimitir, unde sunt cișmele, se lasă să curgă apa până trece cortegiul mortuar, iar unde sunt puțuri sau fântâni se scoate apă, se toarnă în jgheab și se varsă pe drum înaintea cortegiului mortuar. Se obișnuiește ca și peste mormântul acoperit să se toarne la sfârșit câte o oală de apă, cu formula „să fie de pomenirea sau de ușurarea sufletului lui (*N*)“.

Gh. F. Ciaușanu menționa datina în Oltenia de a se purta o oală cu apă proaspătă înaintea celui mort, datină pe care o aveau și romanii[6]. Folosirea apei în asemenea momente, cu sensul mitologic de a potoli setea sufletului drumețului fără întoarcere, este atestată în numeroase culturi[7], și ea s-a aflat și la romani, ca și la geto-daci, și până astăzi la urmașii lor[8]. Cum credința este „atât de frecventă că sufletul morților umblă șase săptămâni de zile în jurul casei“[9], urmașii mortului au grijă, cum spunea Teodor Burada[10], ca trei seri de-a rândul să aprindă tămâie în locul unde mortul și-a dat sufletul și să se pună acolo și o ulcică cu apă sau vin, o bucată de pâine și toiagul aprins, adică lumina de ceară, împletită, cât statul mortului. În alte părți din țară, ulcica cu apă și ceva mâncare se pun zilnic, fie la streașina casei, fie la geam sau chiar după ușă, timp de 40 de zile. În unele părți din Transilvania, după înmormântare, rude ale mortului se duc dis-de-dimineață la mormânt și-l stropesc cu apă adusă într-un ulcior sau doniță, îl tămâiază și apoi aprind „privighetoarea“ sau toiagul de ceară[11]. De fapt, acest obicei, din câte cunoaștem personal, se practică și în județele Argeș, Olt, Vâlcea, Gorj și Mehedinți. O practică legată de cultul morților la români în legătură cu „refrigerium“ este „slobozirea apelor“, cunoscută din descrierea amănunțită a folcloriștilor noștri încă din secolul trecut, în special de Simion Florea Marian[12] și Teodor T. Burada[13]. Simion Florea Marian arată că la români este datina ca, în aceeași zi în care s-a făcut înmormântarea, și anume nemijlocit după comândare, să se rânduiască o fată ca să ducă apă pe la case în decurs de șase săptămâni pentru sufletul celui mort.

Această ducere sau cărare de apă se numește cu un termen poporal „slobozirea apei sau a apelor“[14].

De fapt, ducerea apei, numită în popor „căratul apei“ și „slobozitul apelor“ sau „dezlegarea apei“, care are loc cu un ceremonial aparte la 40 de zile de la deces, sunt două momente distincte.

Fata care și-a luat misiunea să care apa mortului șase săptămâni are grijă, spune Simion Florea Marian, ca fiecare găleată de apă să fie însemnată pe răboj (astăzi se obișnuiește hârtia și creionul, n.n.), până se îndeplinește numărul de 80 (astăzi se obișnuiește numărul de 40, n.n.), cât are datoria să ducă.

Când s-au împlinit cele șase săptămâni, și anume, în ziua când se face a doua pomană pentru mort, de obicei sâmbăta, „mama, sora, vara sau o altă femeie a casei ia o azimă de pâine caldă, un cocoș negru sau o găină neagră, carbuni de foc într-un ciob, peste care se pun câteva boabe de tămâie, precum și o basma sau un testimel în care se pun la un colț câțiva bani, iar la altul o lumânare de ceară și se duce la fântână (sau la cișmea, la un puț, la o apă curgătoare, n.n.). În locul basmalei sau testimelului se ia pânză pentru o rochie sau fustă, după posibilitățile urmașilor decedatului. Fata care a cărat apa mortului „se duce mai înainte la fântână și umple jgheabul de apă sub motivul că dacă cumva s-o mai fi uitat vreo găleată, să fie umplută acum. Femeia de casă venind la fântână se așează la marginea jgheabului cu apă, iar în partea opusă, adică în cealaltă parte a jgheabului, stă cărătoarea și martora sa", care o întreabă de 3 ori dacă a adus cele 80 de găleți (sau 40) de apă și aceasta răspunde că le-a adus, și la întrebarea cu ce dovedește, aceasta îi arată răbojul pe care le are însemnate și le numără, iar la sfârșit frânge răbojul și-l aruncă pe apă. „Când isprăvește cu mărturisirile, tămâie apa de trei ori și dă cărătoarei obiectele mai sus arătate"[15]. Acolo unde sunt ape curgătoare, răbojul frânt, de care se lipește o lumânare, în alte părți, într-un ciob de oală, strachină de pământ sau alte obiecte plutitoare în care se adaugă și un colăcel, se rânduiește celui decedat și se lasă în curgerea apei, numită și „apa sâmbetei". Ceremonialul este însoțit adesea și de bocet, ca în Oltenia, de exemplu, și în Banat, de unde Teodor T. Burada ne-a păstrat un emoționant bocet din com. Piciniș.[16]

În unele părți ale Transilvaniei, menționează Teodor T. Burada, „pentru ca mortul să nu pătimească de foame și de sete pe cealaltă lume, este asemenea datină ca să se dea de pomană apă, care o cară câte o femeie în numele lui, de la vreo fântână la o casă, în timp de un an"[17].

În Munții Apuseni, după înmormântare, moștenitorii mortului „cară pausu în timp de șase săptămâni și, în fiecare zi, duc apă într-o doniță sau urcior, pe care îl pun în drum pe unde nu e apă, ca să bea trecătorii“[18]. Teodor T. Burada adaugă: „Pe la multe case, care sunt la drum, am văzut în călătoria mea prin munți, spre orașul Abrud, agățate ulcioare nouă pline cu apă, pentru ca trecătorii să aibă ce bea și, întrebând pe bătrâni pentru ce fac aceasta, mi s-a răspuns că pentru sufletul mortului“[19].

Am constatat și personal cele relatate de Tudor T. Burada în vara anului 1943, în com. Blăjeni, satul Criș, jud. Hunedoara[20], cum pe tulpina unui cireș rotat de la marginea drumului satului, încărcat de cireșe coapte era agățată o doniță cu apă de izvor proaspătă și deasupra ei era bătută în cuie o tăbliță de scândură de brad pe care era scris cu creion chimic, vizibil, invitația de a servi cireșe și rugămintea: „Pomeniți pe părinții noștri, Ion și Florie“. Asemenea datină era folosită și în comunele vecine din ținutul Zarand.

Am căutat să prezint aceste datini, fiindcă ele ne ajută să înțelegem o dezbătută problemă arheologică, interpretarea inscripției de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia): *Decebalus per Scorilo*.

Traducerea în limba română a inscripției respective de pe vasul descoperit în săpăturile arheologice din 1954 la Grădiștea Muncelului, de sub conducerea lui C. Daicoviciu, constituie încă o problemă controversată, cum o dovedește ultimul cercetător al problemei, D. Protase[21], care afirmă că „mult discutata inscripție-ștampilă este de citit Decebalus per Scorilo (fecit) = Decebal prin Scorilo (a făcut vasul)“[22]. După cum s-a observat încă de la descoperirea și publicarea descoperirii lui, el nu avea un caracter utilitar, ci unul de cult.[23] După Constantin C. Petolescu, vasul „servea fie la îndeplinirea unui ritual legat de cultul morților, fie mai degrabă drept capac de urnă funerară“[24]. În legătură cu descoperirea vasului, Ion Horațiu Crișan a arătat că: „În clădirea poligonală de la Grădiștea de Munte s-au descoperit două vetre de foc. Una dintre ele avea suprafața ornamentată cu două cercuri concentrice adâncite și în jurul ei s-au găsit fragmentele vasului cu inscripția «Decebalus per Scorilo». Atât vasul cât și vatra trebuie să fi

avut un rol de cult"[25]. Precizarea este importantă, ca și mențiunea că în jur nu s-au găsit urme de urnă, ca vasul să fi putut servi de „capac". Vasul, având un caracter de cult, este firesc ca și inscripția de pe el să fi avut un caracter tot de cult, o inscripție votivă, cu înțelesul votiv, cum am căutat să arătăm și cu alt prilej[26]. Forma vasului este a unei mari pâlnii conice, asemănător cupelor de argint dacice, cu vârful ascuțit și cu gura foarte largă, având muchia buzei mult îngroșată și rotunjită, înalt de 0,73 m, diametrul gurii 1,26 m, diametrul bazei 0,06 m, grosimea bazei de 0,06, cu patru orificii care străpung baza buzei. Sub buză au fost aplicate pe pasta crudă, înainte de ardere, patru ștampile în relief, așezate simetric la distanță de 0,45 m una de alta. Ștampilele sunt alcătuite din două părți deosebite. Pe una se citește în caractere latine (răsturnate) numele DECEBALUS (într-un cartuș), iar pe cealaltă (în alt cartuș) PER SCORILO. Vasul nefiind întreg, din cele patru ștampile s-au păstrat numai două părți întregi, iar din a treia numai prima parte: DECEBALVS. Lipsește porțiunea unde în mod normal ar trebui să fie cea de a patra pereche de ștampile.

Pentru vasul cu inscripție descoperit la Grădiștea Muncelului și datat din a doua jumătate a secolului I d.Hr., cum afirmă arheologul I. H. Crișan[27], nu se cunoaște, deocamdată, nici o analogie în ceramica daco-getică, atât din interiorul, cât și din afara arcului carpatic, încât poate fi socotit un *unicum* în cadrul ceramicii daco-getice. Forma lui se întâlnește în lut sau în argint în tezaurele dacice, însă în proporții mult mai mici. Vasul de la Grădiștea Muncelului nu se întâlnește nici în cadrul repertoriilor de forme ceramice grecești, celtice sau romane ce se cunosc, ceea ce dovedește că este un produs propriu și specific al daco-geților. Dimensiunile mari ale vasului, ca și forma sa, care nu poate sta în picioare decât cu ajutorul unui suport, duc la concluzia că vasul a constituit o piesă rituală, în legătură cu religia dacilor[28], neavând o utilizare practică în viața cotidiană și „este posibil ca tocmai datorită utilizării lui în legătură cu cultul religios să fi fost și ștampilat"[29].

Vasul cu inscripția ștampilată a stârnit interes, discuții științifice și controverse, care nu sunt încă încheiate.

Încercările de interpretare și de „traducere" a acestei formule epigrafice se grupează în jurul a două soluții în ceea ce privește idiomul

în care este redactată și scrisă ștampila: daco-getică, cu traducerea „Decebal fiul lui Scorilo“, acest Scorilo fiind identic cu Coryllus menționat de Iordanea în lista dinaștilor daci[30] și cu Scorylo, dux Dacorum, menționat de Frontinus[31], traducere făcută inițial de C. Daicoviciu, acceptată apoi și de alți istorici și filologi[32], care consideră cuvântul *per* a fi de origine dacică, înrudită cu latinescul *puer*, și care se întâlnește într-o serie de nume traco-dacice. Acceptată un timp, ipoteza daco-getică a fost respinsă de alți istorici, care au considerat-o romano-latină, un text epigrafic integral latinesc, având deopotrivă romane și scrierea (literele) și conținutul lingvistic, fiind vorba de o marcă de olar, Decebal (eventual identic cu regele) ar fi fost proprietarul unui atelier în care a fost confecționat vasul, iar Scorilo un meșter ceramist, considerat de unii ca probabil un sclav meșteșugar (sau libert), un *figulus*[33], modelul fiind ștampilele în cartuș, de pe așa-zisele vase aretine romane, cunoscute și în așezarea de la Grădiștea Muncelului, întrucât influența romană pătrunsese de mult pe teritoriul Daciei[34].

I. Rusu afirmă: „Prima eventualitate (text în «limba geto-dacică») azi nu mai este de luat în considerare, lipsită fiind de bază științifică și comparativă, ca un produs de iz romantic al primei entuziasmări a descoperirilor... Dacă se poate admite că *Decebalus* era subiect al foartei scurtei și elipticei «propoziții epigrafice» daco-romane, aceasta ar fi de întregit «Decebalus (fecit) per Scorilo». Nepotrivirea cazului cerut de *per* (care se construiește cu acuzativul în latina corectă «clasică»), aici în mod greșit numele este pus la dativ-ablativ (Scorilo, dacă nominativul lui era în *-us* și nu e nominativul în *-o*, la decl. a III-a), nu poate să constituie piedică în calea considerării întregii inscripții cu un text integral latinesc“[35].

K. Horedt a admis că pentru caracterul latin al inscripției de la Grădiștea Muncelului pledează și literele latine și terminația latinizantă a numelui lui Decebal. În această situație, *per* însemnează „prin“ și indică lucrarea vasului *prin olarul Scorilo*, care știa de undeva că romanii obișnuiau să ștampileze vasele în acest fel. Pe baza analogiilor romane, conclude K. Horedt, inscripția s-ar putea traduce astfel: „(Oficina regelui) Decebal. Prin Scorilo (a fost lucrat vasul)“. Se ivește, însă, dificultatea că numele lui Scorilo nu stă la acuzativ, cerut de prepoziția

per, dar nici la genitiv, cum ar trebui să fie, dacă în limba dacică *per* ar însemna „fiu". Punctul vulnerabil al argumentației, în ipoteza că inscripția ar fi latină, subliniază K. Horedt, este deocamdată faptul că în locul obișnuitului fecit se folosește „per"[36]. Constantin C. Petolescu traduce inscripția cu „Decebalus pentru Scorilo. și o pune în legătură cu ritualul de înmormântare la geto-daci[37]. Traducerea prepoziției *per* cu *pentru* a fost respinsă de la început, ca arbitrară, de C. Daicoviciu ca și de H. Daicoviciu, care au respins și traducerea cu *prin*, din motive gramaticale, fiindcă această prepoziție cere acuzativul, ca și din cauza lipsei unor analogii convingătoare[38].

Interpretarea inscripției cu traducerea prepoziției latine *per* în românește *prin*, cum am mai arătat[39], ridică însă obiecțiuni. Prepoziția *per* (cu acuzativul) are mai multe traduceri, în număr de opt, după dicționarul latin-francez al lui L. Quicherat - A. Daveluy, din care Dicționarul latin-român (ed. 1962) reține 5 traduceri, și nu ne putem opri numai la prima traducere: *prin*, cu sensurile: în, în mijlocul, pe (à travers, entre, pàrmi, per, dans, le long de). Nr. 5 indică traducerea: în numele, cu acest sens prepoziția fiind folosită în special în invocații și în rugăciuni, cum avem în formula cultică cunoscută: per deos immortales = in nome degli dei, per gli dei immorteli[40].

Cu sensul prepoziției *per* - în numele, în cinstirea, inscripția o traducem ca o invocație cultică, aplicată pe un vas cultic, astfel: *Decebal, în numele (în cinstirea) lui Scorilo, (dedică vasul).*

În sprijinul acestei traduceri avem o inscripție cunoscută africană din anul 160 e.n., în care prepoziția *per* e construită cu ablativul: per... D. Fonteio Frontiniano... dedicante[41]. Cum indică și tratatul de Istorie a limbii române, vol. I (p. 208): „În mod sigur *ante, apud, per, prope* și *usque* cu ablativul sunt atestate în latina vulgară timpurie". În felul acesta, propoziția eliptică din inscripția vasului de la Grădiștea Muncelului se poate întregi cu predicatul de la verbul *dedico, -are*, și nu cu predicatul de la verbul *facio, -ere*.

La obiecțiunea că prepoziția *per* cere acuzativul, trebuie avut în vedere că în latina populară, în diferite regiuni ale Imperiului roman, ca în Africa, în provinciile dunărene, în Dalmația, în Moesia Inferior, în Galia, *per* apare urmată și de ablativ[42].

Faptul că prepoziția *per* din inscripția vasului de la Grădiștea Muncelului, considerată prima inscripție latină în Dacia, făcută nu de romani, ci de daci, în timpul lui Decebal, construită cu ablativul (SCORILO), și nu cu acuzativul, ca în latina clasică, ne conduce spre latina populară, care se va fi folosit și la curtea lui Decebal, în care s-a confecționat și s-a aplicat ștampila latină pe vasul respectiv, ca o dedicație cultică-sacră, din dispoziția regelui Decebal, pe care l-a dedicat sau l-a consacrat în cinstea nemuririi tatălui său SCORILO, legat de ritualul de înmormântare, la daci, care credeau în nemurirea sufletului Γέ ται 'αθανατί ζοντες[43]. Credința în nemurirea sufletului i-a făcut pe geto-daci atât de viteji în timp de război și de disprețuitori ai morții - perstissimi ad mortem (= gata cu totul de moarte), cum i-a caracterizat scriitorul antic Pomponius Mela[44]. În lumina acestei credințe, cei rămași în viață îi cinsteau pe cei morți, considerându-i nemuritori, căutau să stea în legătură cu ei, aducându-le ofrande cu prilejul înmormântării[45], din care nu lipsea apa, elementul vital al continuării vieții. Asemenea ofrande se vor fi adus și în anumite perioade din timpul anului, poate în fiecare anotimp, ceea ce ar explica numărul celor patru ștampile de pe vas, justificativ înscrise în câte două cartușe sau chenare, unul pentru cel în viață, care dedică vasul, celălalt pentru cel decedat, căruia îi este dedicat.

S-a afirmat că nu am avea analogii în lumea antică pentru inscripția de pe vasul de la Grădiștea Muncelului, ca să putem să-i descifrăm corect sensul. Am arătat[46] că există o asemenea analogie, care ne ajută la traducerea corectă a inscripției propusă de noi. Este vorba de inscripția votivă de pe vasul geto-roman aflat în Muzeul De Blois din Paris: *Tutela per Diana*[47], inscripție cu traducerea: *Tutela, în numele (în cinstirea) Dianei* (dedică vasul).

Folosirea până astăzi în Munții Apuseni a unor vase cu apă în ritualul funerar ne îngăduie să deducem, în baza continuității aceleiași tradiții, că și vasul cu inscripția atât de discutată: DECEBALUS PER SCORILO = *Decebal, în numele (în cinstirea) lui Scorilo (dedică vasul)* a fost tot un vas cu apă folosit în mod special în ritualul funerar la geto-daci, în cazul de față folosit de regele Decebal în cinstirea nemuririi tatălui său, Scorilo, așa cum își cinstesc și își pomenesc cu vase cu apă

morții lor românii, atât în Transilvania, în Munții Apuseni, cât și pe teritoriul locuit de români până astăzi, fie la parastase și cu împărțitul vaselor în care se pune apă, fie la „căratul apei" sau „căratul pausului", fie la „slobozitul apei" la 40 de zile de la decesul cuiva, fie la „sâmbetele morților sau „sâmbetele moșilor", principala fiind „sâmbăta Rusaliilor", cu împărțitul oalelor cu apă în ele și cu chite de flori la mânuși, cu lumânări aprinse și colăcei. Purtăm cu noi, în înțelesul ei real, aceeași tradiție autohtonă geto-dacă până în zilele noastre păstrată în haina creștină; ea se cere s-o înțelegem.

În legătură cu „slobozitul apei", prezentăm și un alt aspect nereținut în etnografia și folcloristica românească.

Teodor T. Burada și Simeon Florea Marian afirmau că una din dorințele multora lăsate urmașilor era ca, după moartea lor, să le facă punți și poduri, puțuri sau fântâni pe la drumuri, pentru ca trecătorii răcorindu-se cu apă să poată zice: „să fie de sufletul celui ce le-a făcut"[48]. Căutăm să arătăm cum se face „slobozirea apei" unei fântâni sau unui puț în unele părți ale țării noastre, în special în zonele de deal și de munte, ca în jud. Argeș, zonă mai bine cunoscută nouă.

De obicei, o fântână sau un puț se ridică până la 40 de zile, eventual până la 6 luni sau la un an de la moartea cuiva, de către urmașii săi, spre a-i fi de pomenire. Lângă fântână sau lângă puț se ridică o cruce-troiță, pe care se scrie numele în cinstirea celui pomenit. Au loc multe ridicări de fântâni sau puțuri și de către colective de oameni, de mai multe familii, și atunci toți își trec numele morților lor pe crucea-troiță, dar acestea sunt în afara sorocului rânduit unui mort. Se ridică fântâni sau puțuri și în viață de către unii, spre a le fi de pomenire după moartea lor. Uneori se obișnuiește ca pentru respectarea sorocului celui decedat să se „sleiască" o fântână sau un puț, adică să se amenajeze o fântână sau un puț mai vechi, din care se scoate apa, se curăță de mâl și eventuale reziduri și se aduc reparații construcției fântânii sau puțului. Alături de crucea veche a celui care a ridicat inițial fântâna sau puțul își ridică acum crucea și cel care a făcut renovarea, cu numele înscris al celui ce-l pomenește. Așa se face că lângă o fântână sau lângă un puț sunt ridicate mai multe cruci.

Înainte de a se da în folosință fântâna sau puțul este chemat preotul spre a-i face sfințirea sau „sfeștania“, când se face și parastas pentru cel sau cei pomeniți. La sfârșitul slujei se stropește cu apă sfințită și se sfințește crucea ridicată, fântâna sau puțul, prinoasele aduse de împărțit și cei prezenți, care toți beau apă din oala sau oalele aduse de cel care a ridicat sau a amenajat fântâna sau puțul și la rândul lor rostesc formula obișnuită: „să-i fie de pomenirea lui (N)“ sau „să fie de sufletul lui (N)“. Oala sau oalele din care s-a băut apă se lasă în fântână sau în puț spre pomenirea celui sau a celor decedați, în numele cărora s-au ridicat. Aspectul acesta este important de reținut și vom arăta în continuare motivația.

S-au descoperit pe teritoriul țării noastre câteva puțuri (4) de proveniență geto-dacă și ele conțin toate câte un număr de oale de pământ, lucrate la roată sau cu mâna, de factură geto-dacică. Puțurile sunt considerate „puțuri rituale“[49]: 1. Brad, com. Negrești, jud. Bacău[50]; 2. Ciolăneștii din Deal, jud. Teleorman, datat între sfârșitul sec. II î.Hr. și începutul sec. I d.Hr.[51]; 3. Ghermănești, com. Banca, jud. Vaslui, datat din sec. IV d.Hr.[52]; 4. Străulești, București, datat din sec. I-III d.Hr., atribuit dacilor liberi[53].

Prezența vaselor și a resturilor de vase de pământ în aceste puțuri au dus pe arheologi la concluzia existenței unor forme de cult votiv, fiindcă „un cult al izvoarelor, al apei, al râurilor au toate popoarele indo-europene și vor fi avut și dacii“[54]. Inventarul puțului din Ciolăneștii din Deal cuprinde 28 de vase lucrate cu mâna și la roată, 250 de fragmente ceramice și o brățară de argint cu capetele înfășurate. Vasele erau așezate în rânduri suprapuse, și nu aruncate sau scăpate, ceea ce face plauzibilă ipoteza că ofrandele depuse aveau în vedere o divinitate a apei“[55]. În puțul de la Ghermănești-Banca, datat din sec. IV d.Hr., care are căptușirea gropii cu ghizduri de lemn îmbinate „în cheotori“, asemănător celui geto-dacic de la Ciolăneștii din Deal, și asemănător până astăzi puțurilor cu ghizduri de lemn de pe teritoriul țării noastre, s-au găsit două oale de pământ tipice ceramicii carpice, fragmente ceramice provenind în exclusivitate de la margini și funduri de vase, precum și recipiente cu pereții din scoarță de arbore, cenușe și cărbuni, care reprezintă, după toate probabilitățile, ofrande votive depuse cu

ocazia punerii în funcțiune a puțului la „slobozirea izvorului“. Asemenea obiceiuri se păstrează în popor până în zilele noastre, ele reprezentând, după aprecierea lui V. Palade, vechile credințe cu privire la „spiritele bune, care sălășluiesc în apă, în adâncurile tainice ale pământului...“[56]. Observația că „asemenea obiceiuri se păstrează în popor până în zilele noastre“ este justă, cu prezența cenușii și cărbunilor, ceea ce ne-ar duce spre un obiectiv creștin din sec. IV. Explicația unor „asemenea obiceiuri“ este însă alta, cea legată, cum am arătat, de existența și la geto-daci a practicii ritualului funerar „refrigerium“, practică păstrată până astăzi și la poporul român în ritualul său funerar, ceea ce dovedește o permanență de milenii a unei populații autohtone, ce practică aceste ritualuri. Aceleași oale se lasă și astăzi în fântânile sau puțurile care se sfințesc în cinstirea morților pomeniți de urmașii lor, ca să le fie de potolirea setei sufletelor în veșnicia nemuririi lor, ca și oalele pe care le lăsau și dacii în puțurile lor de cinstirea morților lor, pentru potolirea setei sufletelor lor nemuritoare. Este o permanență etnografică pe care o justificăm cu puțul votiv geto-dacic de la Ciolăneștii din Deal, din epoca lui Burebista, și cu celelalte „puțuri rituale“ geto-dacice, până în zilele noastre. Ce document mai concludent putem avea pentru dovedirea continuității autohtone geto-dacice decât fântânile și puțurile aflate pe tot teritoriul locuit de români, cu troițele-cruci ce le străjuiesc cu pomenirea numelor celor cărora le-au fost ridicate, și în apele cărora păstrează oale ca și în vremea lui Burebista pentru pomenirea celor decedați, care sunt cinstiți și de noi, ca și de geto-daci, cei „nemuritori“? Ne găsim în prezența unor credințe și ritualuri străvechi populare „salvate“ de creștinism[57].

Când urmașii celor decedați nu îndeplinesc aceste ritualuri cerute, atunci morții „strigă“ în chinul morții lor, în durerea lor, fiindcă ei nu pot să moară trupește, și atunci ajung, după credința populară, „strigoi“ sau „vârcolaci“ și pedepsesc pe urmașii neîndatoritori. În asemenea situație, urmașii se văd nevoiți să treacă la măsuri extreme, să dezgroape mortul și să-l ardă, ca în vremea geto-dacilor, ca el să poată cu adevărat să „moară“, cum arăta Mircea Eliade, adică să fie eliberat sufletul de trup. Împotriva unor asemenea practici, în trecut, a trebuit să se ia măsuri legiferate, înscrise în *Îndreptarea legii* din 1652,

glava 378, cu titlul „Pentru mortul de să va afla strigoi, căruia-i zic vârcolac, ce trebuie să i se facă“, din care cităm: „Iară ceia ce ard pe frații lor creștini și fac atâta păcat de mare... de acest diavolesc lucru să fugiți departe, adecă să nu ardeți trupurile morților, nice să creadeți câte se arată pre acel trup mort“.

Cum spune Herodot (IV, 93-94), „geții, cei ce cred că sunt nemuritori... ei nu cred că mor, ci, cei ce au răposat se duc la daimonul Zalmoxis“. Nemurirea getică, spune P. P. Panaitescu[57], era altfel decât cea grecească, în care umbrele morților mergeau sub pământ rătăcind în întunericul veșnic, unde nu mai este nici conștiință, nici personalitate. Zelmoxis, dimpotrivă, învață pe adepții lui că „nu vor pieri, că vor merge într-un loc unde vor viețui veșnic, bucurându-se de toată fericirea“. Pentru greci, numai zeii sunt nemuritori, pentru geți și oamenii pot fi nemuritori; nemurirea getică este o „participare în viața zeului, la fericirea veșnică“, dar, adăugăm, era o participare a lor și cu cei rămași în viață, fiind așteptați să vină la anumite zile festive rânduite lor în cursul anului, când li se aprindeau focuri și li se ofereau ofrande, apa fiind nedespărțită, cum se obișnuiește la români până astăzi, ca la nouă martie, la „mărțișori“, la Joi Mari, joimărele, la 25 martie, „Blagoveștenii“, pentru care Sinodul mitropolitului Sava în Transilvania, în anul 1675, lua măsurile: „Cari oameni sau muieri vor face foc în curte la Joi Mari sau la Blagoveștenii și vor să pună masă și pâine și zic că vin morții să se încălzească și aruncă apă pe pajiște să bea morții, pre acei îi vor da spanilor, să (= dacă) nu vor lăsa“[58].

Urmașii geto-dacilor își așteaptă până astăzi morții lor, în aceeași comuniune, fie în „sâmbetele morților“ sau „sâmbetele moșilor“, dintre care cea mai importantă este „sâmbăta moșilor de Rusalii“, când se împarte cele „de moși“, cu apă în ele și cu chite de flori și cireșe la mănuși, fie la Joi Mari, la Înălțare, la hramurile bisericilor și la hramurile caselor, ca în Oltenia, îndeosebi, când se fac „comânduri“ sau parastase pentru cei morți și li se împarte „căpețele“ sau colaci și vase cu apă sau vin în ele.

Mircea Eliade arată că filozofii au atacat problema nemuririi sufletului, ceea ce este cu totul altceva decât problema supraviețuirii post-mortem, și consideră că suntem îndreptățiți să căutăm în istoria religiilor, în folclor și în etnografie, documente, urme de experiență

concrete, cu ajutorul cărora să putem ataca dintr-un alt punct de vedere problema morții, adică a supraviețuirii sufletului și justifică îndreptățită afirmația lui Lucian Blaga: „Dar, ca unul care am trăit toată copilăria în sat, înțeleg foarte bine problema supraviețuirii, căci pentru cei de la sat moartea avea cu totul altă semnificație decât pentru omul obișnuit de astăzi. Sufletul mortului pleacă să-și întâlnească frații, rudele, prietenii în lumea cealaltă. Este vorba deci de o comunitate a «celor duși». De aceea, nici durerea în fața morții nu este atât de tragică la sat. Îmi amintesc plânsul mamei la moartea unui fecior, pe care-l iubea ca pe ochii din cap. Ei bine, era un plâns liniștit, împăcat...".

Cercetând simbolismul funerar la anumite popoare primitive și arhaice, ca și la poporul român, Mircea Eliade constată un lucru semnificativ: simbolismul începe să se organizeze în „sistem", în „metafizică", adică să devină cultură, numai când se aplică asupra *morții*, și cultura aceasta începe prin a fi o prelungire a vieții, o promovare a principiilor creatoare și vitale. Nicăieri nu apare oboseala, tristețea, disperarea omului. Departe de a despărți pe om de natură, de a-l izola în mijlocul Cosmosului, această cultură solidarizează pe om în același timp cu viața, cu moartea și cu supraviețuirea, cum sună și mesajul lui Blaga[60], expresie de fapt a mesajului poporului român, oglindit semnificativ în creația sa literară, Miorița, care reprezintă concepția sau „ideea de reintegrare în Cosmos prin moarte" (M. Eliade).

În credința românilor, morții lor supraviețuiesc într-o altă ipostază spirituală, într-o altă lume, „de dincolo", și sunt cu ei într-o permanentă comuniune, cărora le trimit, odată cu rugăciunile lor și rodul dragostei lor din roadele pământului, fiindcă nimic nu mănâncă din roadele grădinilor și ogoarelor, până ce mai întâi nu împart celor „morți" ai lor, la care adaugă și apa de izvoare din fântâni și puțuri, pe care o împart în vase însoțite de flori și de lacrimile lor.

Istoria este atât a celor vii, cât și a celor morți, țara o formează împreună și cei vii și cei morți, pământul ce ne cuprinde și-l locuim și cerul ce ne primește și ne acoperă, ne luminează cu soarele, cu stelele și cu luna Mioriței. Patria, cum spunea Vasile Pârvan, „este de natură spirituală". „Sunt Parentalia. Cei vii pomenesc pe cei morți. E o datorie pe care muritorii și-au statornicit-o dintru însuși începutul gândului despre moarte"[61].

[1] Ananda Coomraswany, *Yaksas*, part. IX, Washington, 1931, p. 62-63.

[2] Pr. I. Ionescu, „*Refrigerium" în mitologia românească*, în „Glasul Bisericii., nr. XI-VII (1988), nr. 6, p. 151-162.

[3] P. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 11.

[4] Romulus Vulcănescu, *Mitologia română*, București, 1985, p. 175.

[5] Acad. Română, mss. 14554, f. 121-127.

[6] Gh. F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, 1914, p. 198.

[7] Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, 1986, vol. II, p. 189.

[8] Valeriu Sârbu, *Rituels et pratiques funéraires de Géto-Daces, II-e siècle ev. n.è.-I-er siècle,de n.è.*, în „Dacia", XXX, 1-2, 1986, p. 91-108.

[9] Gheorghe Vrabie, *Folclorul*, București, 1970, p. 272.

[10] Teodor T. Burada, *Datinile poporului român la înmormântare*, Iași, 1882, p. 46.

[11] Ibidem, p. 47.

[12] Simion Florea Marian, *Înmormântarea la români*, București, 1892.

[13] Teodor T. Burada, *op. cit.*

[14] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 396.

[15] *Ibidem*, p. 396-397.

[16] Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 50. Ce stai cu fața-n ceri / Și cu spinarea-n mări? / Zorile s-au revărsat / Tu la noi n-ai mai cătat / Stelele toate-au pierit / Soarele a răsărit / Tu nimica n-ai grăit / Noi la tine ne uităm / Și ție noi ne rugăm / Să scoți o vorbiță / Din a ta guriță / Ori ești tu mânios. / Ori ești tare fălos / Că tu cu noi nu vorbești / Și nici nu ne privești? / Pân' și floarea soarelui / Ce-i podoaba raiului / Către soare se întoarce / Ș-apoi după el se duce / Soare, soare, mă rog ție, / Mie să-mi stai mărturie / C-am să-i slobod apele / Și să-i dau luminile / Să-i plătesc și vămile.

[17] *Ibidem*, Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 398.

[18] Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 398.

[19] Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 50-51; Teofil Frâncu, *op. cit.*.

[20] Pr. Ion Ionescu, *Din însemnările unui preot din Munții Apuseni*, în „Telegraful Român", nr. 37-38, 9 noiembrie 1947, p. 2-3.

[21] D. Protase, „*Decebalus per Scorilo" în lumina vechilor și noilor interpretări*, în „Thraco-Dacica", tom. VII, 1986, nr. 1-2, p. 146-153.

[22] *Ibidem*, p. 152.

[23] C. Daicoviciu, SCIV, 6, 1955, p. 203; Idem, în *Istoria României*, I, p. 329; H. Daicoviciu, *Portrete dacice*, București, 1984, p. 111; Ion Horațiu Crișan, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 428.

[24] Constantin C. Petolescu, *Decebal, regele dacilor*, în „Arhivele Olteniei", 1989, 6, p. 8.

[25] Ion Horațiu Crișan, *op. cit.*

[26] Pr. I. Ionescu, *Interpretarea inscripției epigrafice de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia)*. „Decebalus per Scorilo., în „Glasul Bisericii., an. XXXVII (1978), nr. 5-6, extras; idem în „Noi Tracii", 1978, nr. 51, decembrie, p. 1-9; în „Noi Tracii", 1988, nr. 169, decembrie, p. 5-7, unde s-a transcris greșit: „Decebalus pro Scorilo", în loc de „Decebalus per Scorilo".

[27] I. H. Crișan, *Ceramica daco-getică. Cu specială privire la Transilvania*, București, 1969, p. 190; Idem, *Origini*, București, 1977, p. 157-160.

[28] C. Daicoviciu și colaboratori, în *Studii și cercetări de istorie veche* (SCIV), 1955, VI, 1-2, p. 203; C. și H. Daicoviciu, *Sarmizegetuza. Cetățile și așezările dacice din Munții Orăștiei*, ed. a II-a, București, 1962, p. 30; C. Daicoviciu, *Dacica*, Cluj, 1969, p. 78; *Istoria României*, I, 1969, p. 284.

[29] I. H. Crișan, *Ceramica daco-getică*, p. 190.

[30] Iordanes, Getica, 73-74, 76-78.

[31] Frontinus, *Strategemata*, X, 10, 4; I. Russu, *Daco-geții în Imperiul roman*, București, 1980, p. 55.

[32] C. Daicoviciu și colaboratorii, în „SCIV", 1955, VI, 1-2, p. 203; idem, *Dacica*, Cluj, 1969, p. 78; *Istoria României*, I, 1969, p. 204; H. Daicoviciu, *Dacia de la Burebista la cucerirea romană*, Cluj, 1972, p. 99-100; idem, *Dacii*, București, 1972, p. 172; Cf. I. H. Crișan, *op. cit.*, p. 185-190; I. Glodariu, *Relațiile comerciale ale Daciei cu lumea elenistică și romană*, Cluj, 1974, p. 168; I. I. Russu, *Limba traco-dacilor*, ed. a XX-a, București, 1967, p. 115; Idem, *Die Sprache der Thrako-Daker*, București, 1969, p. 139; Vlad Georgiev, *Trakűs-kiist ezik (Le langue thrace)*, Sofia, 1957, p. 25-26. Lingvistul bulgar D. Decev a scris înainte de descoperirea inscripției că „fiu" trebuie să se fi zis în limba dacă: *per*, fără a motiva afirmația. A se vedea „Magazin istoric", 1967, 6, p. 91; D. Macrea, *Probleme ale structurii și evoluției limbii române*, București, 1982, p. 37: „cuvântul *per* fiind același cu cuvântul *puer* din latină". A se vedea și Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 209.

[33] I. I. Russu, *Scrierea greacă și latină în Dacia preromană. (Regele Thiamarcos, Decebelus și Scorillo)*, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie", Cluj-Napoca, XIX, 1976, p. 45; Idem, *Die griechische und lateinische Schrift in vorrömiechen Dakien*, în „Epigraphica., București, 1977, p. 33-50.

[34] *Istoria României*, I, 1960, p. 329; D. Berciu, *Scriere cu litere latine în complexul dacic la Ocnița (Ocnele Mari), jud. Vîlcea*, în SCIV, 1973, 24, p. 611-618; idem, *Unele probleme ridicate de recentele descoperiri arheologice la Ocnița - Vîlcea*, în „Revista de istorie", 1974, 27, p. 79-83; Idem, *Masca de bronz de la Buridava dacică (Ocnița, jud. Vîlcea) din vremea lui Augustus*, în „Apulum", XIII, 1975, p. 615-617; idem, *Elemente de cultură geto-dacă din secolul I î.e.n. la Ocnița, jud. Vîlcea*, în „Revista Muzeelor și Monumentelor., 1977, 4, p. 55-57; Gheorghe Popilian, *Ceramica romană din Oltenia*, Craiova, 1977, p. 150.

[35] I. I. Russu, *Scrierea greacă și latină în Dacia preromană*, p. 45-46; Teza lui I. I. Russu, cu traducerea propusă, *Decebal (a făcut vasul) prin Scorilo*, a fost admisă și de Ion Horațiu Crișan, în „Origini", p. 158-159, și de prof. D. Protase: *Decebal prin Scorilo (a făcut vasul)*, în „Thraco-Dacica", tom. VII, 1986, nr. 1-2, p. 152. Se aduce în sprijinul traducerii și inscripția de la Ocnița: βασιλευς θιαμάρκος 'εποίει - regele Thiamarcos a făcut (vasul)., D. Berciu, *Buridava, dacică*, București, 1981, p. 137-140. În realitate, considerăm că aici textul se referă la o danie făcută de regele Thiamarcos, și nu la confecționarea vasului, și traducerea ar fi: *Regele Thiamarcos a făcut (danie vasul).*

[36] K. Horedt, *Cu privire la interpretarea unor ștampile epigrafice*, în „SCIVA", 1, 24, 1973; p. 110; Ștampilele de pa vasul de la Grădiștea Muncelului sunt considerate și de prof. D. Berciu tot în limba latină și cu litere latine și sunt puse în legătură cu religia dacilor, ca și inscripțiile în limba greacă de pe vasul de la Ocnița, în „SCIVA", 3, 25, 1974, p. 386.

[37] Constantin C. Petolescu, în „Arhivele Olteniei", 1989, 6, p. 809.

[38] H. Daicoviciu, *Portrete dacice*, București, 1984, p. 111. Nici în gramatici și nici în dicționarele latine nu ne indică traducerea prepoziției *per* - pentru. Cf. *Dicționar latin-român*, București, 1962, p. 517-518. A se vedea documentarea în articolul nostru citat: *Interpretarea inscripției epigrafice de pe vasul de lut de la Grădiștea Muncelului (Sarmizegetusa Regia): Decebalus per Scorilo.*

[39] Pr. I. Ionescu, *op. cit.*

[40] Enrico Bianchi, Raffaello Bianchi, Onorio Lelli, *Dizionario illustrato della lingua latina*, Firenze, 1972, p. 1149.

[41] *Istoria limbii române*, vol. I, *Limba latină*, București, 1965, p. 208; „CIL" VIII, 4203.

[42] Iorgu Iordan, Maria Manoliu, *Introducere în lingvistica romanică*, București, 1965, p. 210; H. Mihăescu, *Limba latină în provinciile dunărene ale Imperiului roman*, București, 1960, p. 174.

[43] Herodot, IV, 93, 94; *Istoria României*, I, p. 330; I. I. Russu, *Religia geto-dacilor. Zei, credințe, practici religioase*, în „Anuarul Institutului de studii clasice", Cluj, V, 1947, p. 61-133; Diac. prof. Emilian Vasilescu, *Istoria religiilor. Manual pentru Institutele teologice*, București, 1975, p. 321-332; Ion Horațiu Crișan, *Burebista și epoca sa*, București, 1977, p. 446-462; Idem, *Spiritualitatea geto-dacilor*, București, 1986, p. 443.

[44] XX, 18, Criton, *Getica*, la Suidas, XI, 35, 368; *Istoria României*, X, p. 331.

[45] D. Protase, *Riturile funerare la daci și daco-romani*, București, 1971; Dardu Nicolăescu-Plopșor, Weldz Wolski, *Elemente de demografie și ritual funerar la populațiile vechi din România*, București, 1975, Dardu Nicolăescu-Plopșor, *Considerations antropologiques sur l'ensemble rituel géto-dace de Costești-Argeș*, în Thraco-Dacica, București, 1976, p. 227-230.

[46] Pr. I. Ionescu, *op. cit.*, nota 26.

[47] M. Florance, *Les grands vases Gallo-Romaine du Musée de Blois*, Paris, 1914, p. 477; *L'Archéologie Préhistorique, Proto-historique-Gallo-Romaine, et Löir-Cher, IV Age de Fer ou Epoque Gauloise,* I, Besugency, 1926, p. 619.

[48] Teodor T. Burada, *op. cit.*, p. 51; Simion Florea Marian, *op. cit.*, p. 399; I. Ionescu, în „Noi Tracii", an. XIII, nr. 118, sept. 1984, p. 8-15.

[49] Silviu Sanie, *Din istoria religiei geto-dacice*, XII, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie „A. D. Xenopol", Iași, XXIV, 1987, 2, p. 127-140.

[50] V. Ursachi, *Cercetările arheologice de la Brad. Sesiunea științifică a Muzeului de arheologie - Piatra Neamț*, decembrie, 1982.

[51] M. Petrescu-Dîmbovița și Silviu Sanie, *Cercetări arheologice în așezarea geto-dacică de la Ciolăneștii din Deal (jud. Teleorman)*, în „Arhiv. Mold.", VII, 1972, p. 241 și urm.; M. Petrescu-Dîmbovița, *Descoperirea de vase dacice de la Ciolăneștii din Deal (jud. Teleorman). In memoriam Constantinii Daicoviciu*, Cluj, 1974, p. 285-299.

[52] V. Palade, *Un puț din secolul al IV-lea e.n. la Ghermănești, com. Banca, jud. Vaslui*, „SCIVA", 29, 1978, 3, p. 407-422.

[53] Margareta Constantiniu, *Un puț din secolele II-III e.n. descoperit la Străulești (București)*, în „SCIVA", 34, 1980, 1, p. 149-151.

[54] Margareta Constantiniu, *op. cit.*, p. 128.

[55] *Ibidem.*

[56] V. Palade, *op. cit.*, p. 419.

[57] M. Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, București, 1943, p. 126-136.

[58] P. P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii românești*, București, 1969, p. 42.

[59] Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, București, 1981, vol. 2, p. 84-85.

[60] Mircea Eliade, *Cultura - modul specific de a exista al omului în univers*, în „Revista de Istorie și teorie literară", XXXIII, 1985, 2, p. 19-20.

[61] Vasile Pârvan, *Memoriale*, București, 1923, p. 163.

CUVÂNTUL DAȘ

Se consideră cuvântul *daș* un „element autohton dubios, din cauza atestării sale insuficiente în dacoromână“[1], motiv pentru care Grigore Brâncuș îl enumeră în categoria cuvintelor „autohtone probabile“[2]. Singura atestare a cuvântului respectiv pe teritorul dacoromân este cea din satul Stănești, comuna Corbi, jud. Argeș, de Iorgu Iordan, de la un fost student al său (Comândașu), originar din acest sat, care i-a comunicat că în satul său natal exista *daș*, cu sensul de „miel“: „unii moșnegi mai zic așa“[3].

Cuvântul „nu figurează în nici un alt izvor, nici în DA, nici în A L R“[4], de unde ipoteza că ar fi un împrumut balcanic. În dreapta Dunării cuvântul *daș* se întâlnește în dialectele aromân și megleno-român, „miel de casă“, precum și în albaneză. Alb, *dash* „berbec“ (din care și bg. *dašco*, „ied“) este considerat de Grigore Brâncuș, probabil după Baric (*Albanorum St., 6*), ca provenind din pl. *delsh* < **dele* „oaie“[5].

I. I. Russu consideră apelativul *daș* - folosit în limba română și ca antroponim: *Dașul, Dașa, Dașea* și ca toponim: *Dașova* (*Daș* + *ova*), sat inclus în orașul Corabia - ca element albano-român autohton în ambele limbi, sensul primar fiind cel din dialectele românești „miel“ (sensul „berbece“ din albaneză poate fi secundar)[6].

Pentru susținerea tezei respective se impune a ști dacă în dialectul dacoromân cuvântul *daș* are o singură atestare și, atunci rămâne un „element autohton dubios“, sau se pot aduce și alte atestări, și atunci putem considera cuvântul *daș* un element autohton sigur în limba română, prezent atât în dreapta, cât și în stânga Dunării.

Suntem în posesia unor informații care pot justifica afirmația lui I. I. Russu, că acest cuvânt autohton „va fi avut odinioară o răspândire mai largă“[7].

Din comuna mea natală, Băbana, județul Argeș, cunosc de la părinții mei, țărani, de mult decedați, zicala: „Cum e dașu' și nașu'". Zicala, similară cu aceea: „Cum e turcu' și pistolu'", era legată de un obicei, astăzi abandonat, ceea ce a dus la ieșirea din uzul vorbirii a zicalei și a cuvântului *daș*.

Când un copil împlinea vârsta de trei ani, părinții îl duceau împreună cu un „plocon" la nașul lui, care, în cadrul unei „cumetrii", îi tăia „moțul" și-i dăruia cu acest prilej un miel alb. Dacă nașul era mai avut, mielul era mai gras și mai frumos, dacă era mai nevoiaș, mielul era mai mic și mai slab, de unde s-a născut zicala: „Cum e dașu' și nașu'".

În cursul anilor 1943-1946 am locuit în comuna Blăjeni, satul Plai, jud. Hunedoara, ținutul Zarandului[8]. Am constatat atunci acolo, un obicei pe care nu l-am întâlnit în alte locuri. În ziua de Paști, până la ivirea zorilor, când sătenii veneau la biserică să „ia paștile", primul credincios care se rânduia să primească „paștile", dăruia preotului un miel alb. Mielul acesta era numit în popor *dașu'* sau *dașu' popii*.

În cursul anului 1981, cu ajutorul studentului Traian Ciocan, originar din comuna Blăjeni, satul Criș, am întreprins o anchetă în comuna respectivă, ca și în comunele dimprejur, să constat în ce măsură cuvântul *daș* mai este cunoscut și folosit în vorbire. Rezultatele anchetei au dus la constatarea că astăzi cuvântul *daș* este pe cale de dispariție în comunele cercetate: Blăjeni (cu satele Sat, Plai, Criș, Grosuri), Buceș, Mihăleni, După Piatră (toate în județul Hinedoara, ținutul Zarand), Sohodol, Ciuruleasa, Vidra (toate în județul Alba, Țara Moților), fiindcă și obiceiul cu *dașul popii* a dispărut. Cuvântul este cunoscut de către persoanele interogate, trecute în general peste vârsta de 60 de ani, numai în expresia *dașu*(1) *popii*, cu precizarea că „asta a fost mai demult"[9].

În baza informațiilor aduse, se poate afirma că *daș* aparține limbii române ca un element lexical autohton sigur, prezent atât în dreapta, cât și în stânga Dunării.

Cuvântul *daș* are o atestare veche pe teritoriul țării noastre, din epoca daco-romană; îl întâlnim în antroponimul latinizat *Dasius*, fiind vorba de *Dasius*, ostaș roman martirizat la Durostorum, în Scythia Minor, la 20 noiembrie 304, în timpul lui Dioclețian (284-305) și a lui

Maximian Galeriu (292-311)[10]; moaștele sale au fost transportate către sfârșitul secolului al VI-lea, în 579 la Ancona, în Italia, poate în urma invaziei avaro-slave[11]. În latină, ca și în greacă - *si-, -ss-*, transcrie un autohton *-ś-*, neobișnuit pentru greci și romani, *-issos-, -isis, -eș,* de unde avem: Crisos - Criș, Maris - Marisos; Marisia - Mureș; Dasius☐- Dașu, daș[12].

G. Ivănescu afirmă că *daș* - „miel de un an", aparține limbii vorbite de triburile neolitice care stă la baza limbilor caucaziene de astăzi (iafetita), limbă înrudită cu basca, etrusca și probabil cu sumeriana, vorbită înainte de migrația indo-europeană[13].

I. I. Russu consideră că noțiunea „miel", esențial, pare a fi „pui mic de animal", conținând i.-e. **dhēi-, *dhē-, *dhə-*, „a suge, a alăpta", din care și apelativul pentru „pui de animal, sugaci", ca lat. *filius*, *fetus*, „naștere, fătare; progenitură, prunc"; let. *dêls,* „fiu"; alb, *del'e,* „oaie"; lit. *dīle*, „vițel sugaci"; v. nord. *dilkr*, „miel, pui"; v. sl. *detĭ*, „copil" etc. (*Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, de A. Walde - J. Pokorny, Berlin, Leipzig, I, 1930, p. 829-831; *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, de J. Pokorny, Bern-München, 1959, p. 241; *Latinisches etymologisches Wörterbuch*, de Alois Walde, ed. III, de J. B. Hofmann, Heidelberg, I, 1936-1938, p. 475-478). Alb. rom. *daș,* cu sensul primar de „pui de animal sugaci", ar presupune un i.-e. **dhe-sio*, **dasio-*, general în zona carpato-balcanică, sinonim al lat. *miel* (*agnellus*), care l-a înlocuit complet în dialectul dacoromân[14].

În controversa dacă, apelativul *daș* aparține unei limbi preindo-europene sau indo-europene, considerăm că, luând ca bază analiza etimologică propusă dse I. I. Russu, în care radicalul i.-e, **dhēi-, *dhē-, *dhə-*, se întâlnește atât în grupul satem, cât și în grupul centum al indo-europenei, apelativul *daș* aparține indo-europenei comune.

Note bibliografice

Limba Română, XXXVIII, 1989, 6, p. 519-521.

[1] Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 249.

[2] Grigore Brâncuș, *Vocabularul autohton al limbii române,* București, 1983, p. 139.

[3] Iorgu Iordan, în „Buletinul Institutului de Filologie Română «Alex. Philippide»", (BIFR) VII-VIII, 1940-1941, p. 228.

[4] Al. Rosetti, *op. cit.*

[5] Grigore Brâncuș, *op. cit.*

[6] I. I. Russu, *Elemente autohtone în limba română*, București, 1970, p. 155-156; idem, *Etnogeneza românilor*, București, 1981, p. 305-306.

[7] I. I. Russu, *Etnogeneza românilor*, p. 305.

[8] A se vedea „Telegraful român", XCV, 1947, 9 noiemvrie, p. 2-3.

[9] Informatori: Bibarț Traian (Blăjeni, Sat), cantor 68 de ani; Miheț Avram (Blăjeni, Plai), țăran, 68 de ani; Micu Solomon (Blăjeni, Criș), crîsnic (paracliser), 70 de ani; Simedrea Nicolae (Blăjeni, Grosuri), țăran, 59 de ani; Culda Ion (com. Sohodol) - Valea Verde, jud. Alba, țăran, 64 de ani. Amănunte de la I. Ionescu, în „Glasul Busericii", XLIV, 1985, nr. 10-12, p. 680-681.

[10] *Actele Martirice*, studiu introductiv, traducere, note și comentarii de prof. Ioan Rămureanu, București, 1982, p. 241-255; I. Ionescu, *Despre originea etnică a Sfântului martir Dasius*, în *op. cit.*, supra notă, p. 679-684.

[11] Franz Cumont, *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum*, în „Analecta Bollandiana, XXVII, 1908, p. 369-372; Giovani Mercati, *Per la storia dell'urna di S. Dasio martire*, în *Rendiconti, Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia,* serie III, vol. IV, 1925-1926, p. 59-71; M. Natlucci, *Antichità cristiane di Ancona,* Ancona, 1934, p. 74-78 și fig. 80; Ion Barnea, Arta creștină în România, I, secolele III-VI, București 1979, p. 9-10; idem, *Les monumets paléochrétiens de Roumanie*, Roma, 1977, fig. 71; idem, *Relazioni culturali tra la regione del Basco Danubio e l'Italia all'epoca del tardo impero*, in *L'Adriatico tra Mediterraneo e Peninsola Balcanica nell'antichità*, Instituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, Taranto, 1983, p. 283.

[12] *Istoria limbii române*, II, București, 1969, p. 317, 362; N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. 257.

[13] G. Ivănescu, *Le role des japhétites dans la formation des peuples et des cultures antiques*, în „Studia et acta orientalla", I, 1957, București, 1958, p. 199-231.

[14] I. I. Russu, *op. cit.*

TORNA, TORNA, FRATRE !

- Contribuții noi -

Problema interpretării cunoscutei exclamații din anul 587 a unui soldat din armata bizantină, condusă de Comentiolus în cursul unei expediții împotriva avarilor conduși de Baian în ținutul din nord-estul Traciei, în apropierea orașului Anchialos, azi Pomorje din Bulgaria, exclamație înscrisă mai întâi de Teofilact Simocatta în *Istoria sa* din jurul anului 630: *torna, torna*, și reluată apoi de Theophanes Confessor: *torna, torna, fratre*, în *Cronica* sa scrisă între anii 810 - 814, care a adăugat cuvântul *fratre*, a fost reluată și din nou discutată, cu bibliografia la zi, de Violeta Barbu, care referă: „Adevărată «problemă homerică» a istoriei limbii române, două pasaje din cronicarii bizantini Teofilact Simocatta și Teofan au polarizat istoriografia și lingvistica română și străină, vreme de peste două secole“[1].

Teofilact Simocatta în *Istoria* sa povestește că, în anul 587, când armata bizantină, condusă de Comentiolus, cobora din munții Haemus (Stara Planina) și se îndrepta spre câmpia Traciei pentru a înfrunta pe avari, la un moment dat, sarcina de pe animalul de povară al unui militar a căzut la pământ, iar alt militar aflat mai în urmă i-a strigat „în limba țării“ sau „în limba din partea locului“ -'επιχωρ ίω τῇ γλώττῃ - și l-a îndemnat să se întoarcă, în vederea ridicării poverei căzute, cu cuvintele: τόρνα, τόρνα (*torna, torna*), „întoarce-te, întoarce-te“, „ca și cum li s-ar fi ivit pe neașteptate o luptă în timpul nopții“[2].

Relatarea lui Teofilact Simocatta a fost preluată mai târziu de Theophanes Confessor (752 - 818) și redată în cuvinte puțin schimbate:

„Un animal de povară a aruncat sarcina din spinare, iar cineva a strigat la stăpânul catârului să se întoarcă și să pună sarcina la locul ei, și i-a spus în limba părintească - τῇ πατρῴᾳ ωνῇ: τορνα, τόρνα, φρατρε - *torna, torna, fratre*, „întoarce-te, întoarce-te, frate". Stăpânul animalului n-a auzit strigătul, dar l-au auzit alți osteni. Ei au crezut că sunt atacați de dușmani și au început să fugă, strigând în gura mare: τόρνα, τόρνα - torna, torna - „întoarce-te, întoarce-te"[3].

Cuvintele *torna, torna, fratre*, considerate de unii drept cea mai veche atestare a limbii române, au dat naștere unei literaturi întinse, care continuă și astăzi.

H. Mihăescu afirmă că Teofilact Simocatte înțelegea prin 'επιχώριος γλώττα sau φωνή „limba țării", adică „limba Imperiului roman", limba latină de pretutindeni. Cuvântul „*fratre*", adăugat de Theophanes, provenea probabil din cercuri ecleziastice sau circula și în rândul oștenilor cu sensul de „camarade". Despre τόρνα se știe bine că era un termen de comandă împrumutat din limba latină și devenit uzual în greaca din secolul al VII-lea, după cum rezultă din tratatul de strategie al lui Mauricius. După H. Mihăescu este vorba de o expresie latină, după uzul limbajului militar oficial al epocii[4].

Violeta Barbu, referindu-se la relația „dintre vorbele culese de Teofilact și începuturile limbii române", afirmă că „această relație a fost valorizată" (adică rezolvată, n.n.) de Ion Coteanu[5], care identifică expresia citată de Teofilact cu o „probă de limbă", aromânească, „ceea ce duce la reducerea simțitoare a perioadei de timp în care aromâna și dacoromâna au constituit un singur grai sau dialect al limbii latine (secolele IV - VII)"[6].

În privința locuinței primitive a aromânilor, cronicarul bizantin Kekaumenos (secolul al XI-lea) arată în tratatul său *Strategikon* că „ei sunt așa-numiții daci sau besi care mai întâi au locuit în vecinătatea Dunării și a râului Sau, numit acum râul Sava, unde acum locuiesc sârbii, în locuri tari și grele de străbătut... Fugind de acolo, ei s-au răspândit în tot Epirul și Macedonia, cei mai mulți s-au așezat în Elada"[7]. Teritoriul de lângă Dunăre și Sava se găsea în nordul Moesiei Superioare, de unde strămoșii aromânilor au coborât spre sudul Moesiei Superioare.

O parte s-a stabilit în zonele de miază-zi ale Iugoslaviei de astăzi, în timp ce alții și-au continuat peregrinarea spre sud, ajungând în Albania, Epir, Tesalia, iar spre răsărit, până în regiunea Salonicului și a Peninsulei Calcidice[8].

Al. Rosetti afirmă că epoca românei comune începe „în secolele al VII-lea și al VIII-lea, când se admite îndeobște că latina a cedat locul limbilor romanice. Ea sfârșește atunci când grupul ce avea să formeze dialectul de sud al limbii române se desface de dacoromână; este momentul când strămoșii aromânilor sunt semnalați pentru prima oară în sudul Peninsulei Balcanice: în 976 cronicarul bizantin Cedren relatează asasinarea lui David, fratele coregentului rebel bulgar Samuil la locul zis «Stejarii Frumoși», între Kastoria și lacul Prespa, de niște aromâni cărăvănari“[9].

Cei ce au locuit în munții Haemus (Balcani) și în părțile Bulgariei au fost înaintașii meglenoromânilor, care trebuie „considerați urmașii populației romanizate din Moesia Inferioară, împinși de slavi spre sud, îndată ce aceștia au trecut Dunărea (secolele VI - VII), fapt confirmat de izvoare istorice, cum sunt *Viața Sfântului Dimitrie de la Salonic* și relatările Presbyterului de la Dioclea“[10].

Față de situația expusă, expresia citată de Teofilact nu mai poate fi susținută drept „probă de limbă aromânească“.

Text aromânesc, în limba autohtonilor, a fost considerat și de J. Thunmann, Gh. Roja, P. Papahagi. Drept cel mai vechi text românesc, aparținând protoromânei, a fost considerat de Gh. Șincai, Roesler, W. Tomaschek, Hașdeu, Xenopol, Philippide, Radu Vulpe, Popa - Lisseanu, P. Șt. Năsturel, Al. Rosetti, G. Ivănescu, C. C. Giurescu, Dinu G. Giurescu, în timp ce alți cercetători susțin că este vorba de o expresie latină, după uzul limbajului militar oficial al epocii: K. Jirecek, N. Iorga, O. Densușianu, P. Mutafciev, G. Kolias, M. Gyioni, F. Lot, C. Tagliavini, H. Mihăescu, I. Glodariu, I. Fischer.

Cum punea întrebarea P. Șt. Năsturel: „De partea cui este dreptatea“?[11]

Fiind o problemă de lingvistică romanică, prezentă în discuția specialiștilor, care are o importanță națională, considerăm oportun să fie înscrise și alte opinii, în vederea rezolvării dezbătutei „probleme homerice“.

De la început se desprinde constatarea că cercetătorii acestei probleme de lingvistică, dezbătută „vreme de peste două secole“, au făcut mai mult considerații socio-istorice de lingvistică, decât să facă propriu-zis o analiză gramaticală cerută, morfologic-sintactică.

În discuția asupra apartenenței textului la o limbă sau alta, cuvântul martor este *frat(r)e(r)*, exploatat, cum se afirmă în *Enciclopedia limbilor romanice* (București, 1989, p. 311), atât din punct de vedere stilistic sau socio-lingvistic (adresarea cu „fratre“ nu poate figura în limbajul oficial al comenzilor militare), cât și din punct de vedere fonetic și gramatical (ca formă de vocativ neconformă cu norma latină). Al. Philippide întreba: „Ce faci cu *fratre*? Chiar de-l vei schimba în clasicul *frater*, acest cuvânt rămâne. Ce faci cu el“?[12]

Rezolvarea problemei discutate rezultă deci din rezolvarea interpretării grafiei cuvântului *fratre*. Unii cercetători au considerat grafia *fratre* un „barbarism“, alții o „coruptelă“ a formei corecte *frater*, iar alții o formă intermediară între *frater* și *frate*. Violeta Barbu afirmă că în inscripțiile de pe teritoriul Daciei și al Dobrogei, de până în secolul al XIII-lea nu se cunosc, până în prezent, atestări epigrafice ale lui *fratre*, nici ca formă de nominativ, nici ca vocativ, de unde ar rezulta că unica mărturie a acestei variante ce a fost pusă în legătură cu istoria limbii române, cea din opera lui Teofan, nu poate căpăta, cel puțin în planul strict al probelor materiale, o confirmare epigrafică[13]. În realitate, atestările literare confirmă prezența cuvântului latin *frater, -ris*, pe teritoriul fostei Dacii și al Scythiei Minor din secolul al IV-lea, în operele literare ale episcopului arian Ulfila și ucenicului său Auxentius de Durostorum (Silistra). Scrisoarea episcopului arian Auxentius de Durostorum, care conține și crezul lui Ulfila: *Auxentii Dorostorensis epistola de fide, vita et obitu Ulfilae* (= Scrisoarea episcopului arian Auxențiu de Durostorum despre credința, viața și moartea lui Ulfila), redactată, se consideră, la Constantinopol, în 384, în limba latină a secolului al IV-lea, „limba oficială a Imperiului roman de Răsărit până în secolul al VII-lea“, cuprinde cuvântul *frater, -ris* atât la singular cât și la plural. La singular în nominativ, vocativ: *frater*, acuzativ: *fratrem*. La plural, nominativul: *fratres cristiani* (= frați creștini)[14]. Pentru secolul al VI-lea menționăm epistola papei Vigilius (537 - 555) din 15 martie

553 adresată și trimisă din Constantinopol episcopului Tomisului, Valentinian, cu formula protocolară: *Epistola (olim XII) ad Valentinianum episcopum Tomitanum*: Dilectissimo fratri Valentiniano episcopo de Tomis provinciae Scythiae, Vigilius (= Scrisoare (ordinară XII) către episcopul tomitan Valentinianus: Vigilius, către prea iubitul frate Valentinianus, episcop de Tomis, din provincia Sciției)[15].

Reținem din formula protocolară cuvântul *fratri*, care este în cazul dativ. Substantivul masculin parisilabic, terminat în *-er, frater, -ris*, de declinarea a III-a, are în ablativ terminația în *-e, fratre*, cum îl avem și în Cronica lui Teofan. De ce cuvântul se află însă în ablativ, și nu în vocativ, așa cum ne-am aștepta? În limba latină sunt unele verbe care cer după ele cazul ablativ, cum sunt: *libero* (= a elibera), *levo* (= a ușura), *solvo* (= a scăpa, a scoate, a salva)[16] și altele. Și verbul *torno, -are*, întâlnit și în operele literare ale lui Cicero și Pliniu[17], cu înțelesul din exclamația soldatului către stăpânul catârului, de a-i ridica, de a-i salva povara, care-i căzuse de pe spinare, aflat la imperativul prezent (persoana a doua), *torna*, are în cazul de față după el substantivul în cazul ablativ, și nu în cazul vocativ. Construcția propoziției imperative: *torna, torna, fratre*, se justifică a avea caracter latin, și ea a fost rostită „în limba țării" sau în „limba locului" adică în limba latină vorbită a secolului al VI-lea în Peninsula Balcanică. Cele două probe de limbă latină din secolul al VI-lea, una de limbă cultă scrisă, scrisoarea papei Vigilius către episcopul Valentinian al Tomisului, și a doua în limba latină vorbită, exclamația: *torna, torna, fratre*, dovedesc caracterul lor indiscutabil latin[18].

„Până în secolul al VI-lea, latina este încă o limbă unitară pe întreg cuprinsul lumii romane. Începând cu secolul al VII-lea, această unitate poate fi considerată ca dizolvată"[19]. Afirmațiile 'επιχώριος γλώττη ale lui Teofilact sau πατρῷα φωνὴ a lui Theophanes, din pasajele privitoare la *torna, torna, fratre*, ne vorbesc „despre latină ca limbă maternă a populațiilor locale"[20]. Secolul al VII-lea, și poate și primele decenii ale secolului al VIII-lea, sunt socotite de I. Fischer drept o perioadă de tranziție, „limba nu mai este latină, dar nu e încă nici română, italiană, franceză etc."[21]. Referindu-se la datarea

începuturilor limbii române, trebuie să se țină seama, afirmă I. Fischer, de cea a celorlalte limbi romanice și „vom considera că începând cu secolul al VIII-lea se poate vorbi de limba română ca de o limbă romanică individualizată, caracterizată prin trăsăturile care o disting de celelalte limbi provenite din limba latină și care, cu modificările inerente oricărei evoluții lingvistice, se mențin până astăzi"[22].

Data de naștere a limbii române, după ultimele aprecieri, poate fi deci considerată secolul al VIII-lea[23].

Note

[1] Violeta Barbu, *Vechi mărturii despre limba română: Torna, torna, fratre*, în „Limba română", 1990, 1, p. 29.

[2] H. Mihăescu, *Teofilact Simocatta. Istoria bizantină. Domnia împăratului Mauricius (582 - 602)*. Traducere, introducere și indice de H. Mihăescu, București, 1985, p. 6; *Fontes Historiae Dacoromanae* (FHDR), II, București, 1970, p. 538 - 539; Alexandru Philippide, *Originea Românilor*, Iași, 1, 1923, p. 504 - 505.

[3] H. Mihăescu, *op.cit.*, p. 6. În FHDR, p. 604 - 605; H. Mihăescu, prezintă textul după De Boor, p. 257, 11-30, cu τόρνα, τόρνα, φράτερ - *Torna, torna, frater*. În critica pe care o aduce Al. Philippide ediției de Boor, trebuie reținut, după textele anterioare, cuvântul φράτρε, și nu φράτερ. De asemenea, edițiile anterioare lui De Boor reținuseră cuvântul *retorne* la Teofilact. Al. Philippide, *op.cit.*, p. 507. Al. Rosetti, Istoria limbii române, București, 1986, p. 591, nota 4: „Lectură preferabilă: *torna, torna, fratre*".

[4] H. Mihăescu, *op.cit.*, și, de același autor, în „Byzantina", 8, 1976, p. 23 - 35, Universitatea din Tesalonic.

[5] Ion Coteanu, *Morfologia numelui în protoromână*, București, 1962, p. 22; idem, *Structura și evoluția limbii române (de la origini până la 1860)*, București, 1981, p. 75 - 76.

[6] Violeta Barbu, *op.cit.*, p. 35.

[7] FHDR, III, București, 1975, p. 41; Alexandru Philippide, *op.cit.*, p. 662 - 663; Th. Capidan, *Aromânii. Dialectul aromân. Studiu lingvistic*, București, 1932; Al. Rosetti, *op.cit.*, p. 324; Ion Gheție, *Originea dialectelor române*, în „Limba română", 1987, 2, p. 137 - 138.

[8] Ion Gheție, *op.cit.*, p. 138.

[9] Al. Rosetti, *op.cit.*, p. 322.

[10] Ion Gheție, *op.cit.*, p. 140, cit. D. Onciul, *Opere complete*, tom. 1, *Originile principatelor române*, ed. A. Sacerdoțeanu, București, 1946, p. 186-187.

[11] În SCIV, 1956, 1 - 2, p. 181.

[12] Al. Philippide, *op.cit.*, p. 508.

[13] Limba Română, 1990, 2, p. 147.

[14] Pr. Prof. Dr. Ioan I. Rămureanu, *Termeni latini creştini din simbolul lui Ulfila şi din scrisoarea lui Auxenţiu de Durostorum intraţi în fondul principal al limbii române*, în „Studii Teologice", an. XXXVI, 1984, 9-10, p. 681 - 696; FHDR, II, p. 110-113; Iorgu Stoian, *Auxenţius episcop arian de Durostor*, cu *Epistola lui Auxenţius de Durostorum*, text latin cu traducerea în româneşte, în „Biserica Ortodoxă Română., an. LVI, 1948, 7-8, p. 346-355; H. Mihăescu, *Scrisoarea lui Auxenţius din Durostor, izvor pentru latinitatea balcanică*, în „Omagiu lui Iorgu Iordan", Buc., 1958, p. 607 - 610.

[15] Migne, *Patrologiae latinae* (PL), vol. 69, col. 51 - 53; FHDRII, p. 398 - 405.

[16] I. I. Bujor, Fr. Chiriac, *Gramatica limbii latine*, ed. a II-a, Bucureşti, 1971, p. 177.

[17] L. Quicherat et A. Daveluy, *Dictionnaire latin - français*, Paris, 1958, p. 1203.

[18] Pr. I. Ionescu, *Torna, torna, fratre*, în „Biserica Ortodoxă Română., an. CIX, 1991, nr. 4 - 6, p. 152 - 154.

[19] I. Fischer, *Latina dunăreană*, Bucureşti, 1985, p. 196.

[20] *Ibidem*, p. 205.

[21] *Ibidem*, p. 210.

[22] *Ibidem*.

[23] Limba română primitivă comună s-a format într-un teritoriu care cuprindea provinciile latinofone de la Dunăre, adică Dacia şi cu ţinuturile locuite de dacii liberi, Pannonia de sud, Dardania, cele două Moesii şi Scythia Minor. Ion Gheţie, *Româna primitivă*, în „Limba română", 1985, 6, p. 523, afirmă că: „Am avea deci dreptul să fixăm extinderea în timp a românei primitive între secolul al VII-lea şi secolul al XII-lea". G. Weigand socotea că româna primitivă a avut curs în secolele VII-IX. I. Şiadbei, în secolele VI-VII, Al. Rosetti, în secolele VII-VIII-X, G. Ivănescu considera o primă perioadă care se întinde până în secolele al IX-lea - al X-lea şi a doua perioadă, cuprinsă între această ultimă dată şi secolele al XIII-lea - al XIV-lea, până la plecarea meglenoromânilor şi a istroromânilor. Autorii volumului al II-lea al *Istoriei limbii române*, se pronunţă pentru secolele V-VIII (Ion Gheţie, *op.cit.*, p. 521). Considerăm punctul de vedere cel mai îndreptăţit, cel exprimat de Ion Gheţie, secolele VII - XII.

DOCUMENTE DE LIMBA ROMÂNĂ

Pornind de la adevărul că cel mai fidel document al vieții istorice a unui popor este limba lui vorbită, prezentăm două cuvinte românești, în contextul lor socio-istoric, cu evoluția ce le caracterizează.

I. *Cuvânt*. În *Dicționarul limbii române*[1] și în *Dicționarul explicativ al limbii române*[2], se dă o dublă etimologie etimonului respectiv: *conventum* (= învoială, înțelegere, contract, pact) și *conventus* (= adunare, întrunire).

Prof. G. Ivănescu[3] a adus precizări, argumentând că nu este cazul a avea o dublă etimologie, fiindcă *conventum* este un termen rar întrebuințat în latină, pe când *conventus* este foarte des întrebuințat în epoca imperială, el transmițându-se mai departe și în limbile romanice, însă cu un sens modificat, care însemna „adunare organizată și condusă de cineva", „adunare care este o instituție socială".

În limba latină *conventus* desemna următoarele relații sociale:

1. Adunările judiciare, ședințele pe care le țineau guvernatorii romani, periodic, în principalele orașe ale provinciei lor, cu notabilii regiunii și cu principalii cetățeni din provincie. Ele s-au menținut și în timpul Imperiului. Ședințele se țineau în forum, iar mai târziu într-o basilică sau într-o sală de audiențe din palat.

2. Capitalele circumscripțiilor judiciare, în care se țineau ședințele în provincii sau chiar aceste circumscripții.

3. Marea adunare a cetățenilor, pe care-i atrăgea ținerea periodică a ședințelor provinciei, apoi timpul când aceste adunări aveau loc.

4. Adunările provinciale menționate de romani în unele orașe și numite, de obicei, concilium.

5. Totalitatea romanilor publicani, *mercatores*, negustori sau curieri, *negociatores*, care locuiau în provincie și formau, în jurul guvernatorului, un fel de corp care reprezenta poporul roman.

Dintre toate aceste sensuri, cele care trebuie luate în considerare pentru etimologia cuvântului român, precizează G. Ivănescu, sunt sensurile 1, 3 și 4. Asemenea adunări n-au mai fost însă posibile după cucerirea părții de nord a Peninsulei Balcanice de către slavi, produsă în prima jumătate a secolului al VII-lea. Dar vechiul termen s-a transmis asupra adunărilor care aveau loc, începând din acest secol, în cadrul gentilic, în obștile sătești agrare.

Pentru Dacia, faptul rezultă din existența judeciei, a „sfatului oamenilor buni și bătrâni", care judecau și hotărau, iar hotărârea lor în „adunare" era un cuvânt pentru întreaga obște. Asemenea adunări cu caracter jurudic explică și evoluția semantică de la „adunare" la „discurs", „cuvântare", „conversație". Evoluția semantică s-a produs, după toate probabilitățile, în cadrul gentilic, în cadrul obștilor sătești agrare, înainte de instaurarea ordinii feudale la români, care începe la noi în secolul al IX-lea sau al X-lea. Din epoca feudală, sub influența pătrunderii elementului lexical slav în limba română, la curțile feudalilor de pe teritoriul românesc, verbul *a (d)vorbi* (< v. sl. *d'vorbiți* = a sluji la curte) a ajuns să însemne *a vorbi*, iar *dvorăbă* (< v. sl. *d'voriba* = a sluji (la curte), slujire) a ajuns să însemne *vorbă*. Dispozițiile luate, cuvintele de ordine, se transmiteau acum de la curtea feudalului pentru obștea agrară dependentă, ceea ce a făcut ca termenul *cuvânt* să capete sensul de *vorbă* și *vorbă de clacă* (vorbă inutilă sau neserioasă).

În graiul bănățean și în dialectul macedoromân avem și termenul *zbor* (= vorbă, din v. sl. *suborû*), bulg. și sârbocr. *sbor* (adunare). La sârbi și bulgari *sbor* înseamnă *vorbă*, dar a păstrat și sensul inițial de adunare, de unde avem în românește, prin slava bisericească, *sobor* și *sobornicească*.

În dialectul macedoromân, pentru *cuvânt* avem *cuvendă*, împrumutat sau din albaneză (după Pușcariu), *kuvënd* (= discurs, conversație), sau din limba greacă (neogreacă), κουβέκδα (= discurs, conversație), cum pare să arate - *ă* final și prefacerea lui *t* precedat de *n* în *d*, care dovedește realitatea permanenței termenului latinei populare, *cuvânt*, numai la populația romanică nord-dunăreană (G. Ivănescu).

Cei doi termeni, *cuvânt* și *vorbă* sunt sinonimi în limba română, dar termenului *vorbă* i se aplică peiorativul intrusului, atunci când se spune pentru un om de caracter că este „om de cuvânt", nu umblă cu *vorba*, „cuvânt adevărat, nu *vorbă de clacă*", „cuvânt de onoare", „pe unde iese cuvântul, iese și sufletu".

Conținutul etic al termenului *cuvânt*, păstrat în limba română din perioada daco-romană, ne trimite și la o altă realitate. În perioada daco-romană a avut loc răspândirea creștinismului în masă în limba latină vorbită. Predicarea noii credințe se făcea în adunări, care aveau loc în *basilici*, localuri publice și tribunale de judecată, la început, apoi, din timpul Sfântului Constantin cel Mare, și locașuri de cult creștin. Predicatorii erau *presbiterii* (= preoții) și *episcopii*. Conform canonului 64 al Sinodului VI ecumenic (noiembrie 680 - septembrie 681), mireanul nu putea predica decât cu aprobarea episcopului, iar femeilor li se interzicea predicarea în biserică (canon 70 al aceluiași sinod) și conform hotărârii scripturistice pentru femeie, „să tacă în biserică" (I, Cor. 14, 34 - 35; I Tim 2, 12). Învățătura clericilor era cuvânt de învățătură creștină, cuvântul Sfintei Evanghelii, cuvântul lui Dumnezeu. Cuvântul în Biserică începea cu „Binecuvântat este Dumnezeul nostru", și cu „Binecuvântată este Împărăția Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh". Cei ce binecuvântau erau preotul și episcopul, care erau conducători bisericești. Învățătura creștină i-a dat termenului *cuvânt* și o nuanță nouă, aceea de „rațiune". „Cuvântul lui Dumnezeu este rațiunea în care își au originea și modelul rațiunile tuturor lucrurilor"[4]. În limba română, Logosul (rațiunea) din prologul Evangheliei Sfântului Ioan a fost tradus prin Cuvânt, și nu prin Verbum din latina clasică cultă, ca în celelalte limbi neolatine (Au commencement était le Verbe). „La început era Cuvântul, și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" (Ioan, 1, 1).

Prin *rugăciune* (< *rogatio, - onis*), cuvântul devine vehicul lexical de relație între credincioșii daco-romani și Dumnezeu și nu numai între oameni, iar biserica (basilica), ce fusese casă împărătească de adunare și tribunal, a devenit casa lui Dumnezeu, Împăratul cerului și al pământului, și adunarea creștinilor din biserică se va numi, începând din timpul Sfântului Constantin cel Mare (306 - 337), tot *biserică*, spre

deosebire de limbile neolatine din Apus, unde termenul de *ecclesia*, adunarea celor chemați (catehumenii) și a celor aleși (creștinii), va trece și asupra clădirii (f. *l'église*), după secolul al IV-lea, fiindcă acolo realitățile social-istorice au diferit de cele din Romania Orientală[5].

Pentru populația daco-romană devenită românească, biserica avea să joace, în istoria sa, importantul rol social și cultural, iar preoții aveau să devină conducătorii spirituali și purtători de cuvânt ai obștilor credincioșilor din bisericile lor, atestate documentar încă din secolul al IV-lea, ca la Slăveni-Olt, la Biertan-Sibiu, la Porolissum (Moigrad), biserica preotului autohton daco-roman Sansala din părțile Buzăului, în care Sfântul Sava, numit Gotul (fiind din Gothia romană) era cântăreț bisericesc, și altele, în special din Dobrogea (Scythia Minor). Ceea ce a însemnat, de exemplu, pentru poporul român din Transilvania, Biserica și aportul preoțimii Bisericii Ortodoxe Române în lupta pentru emanciparea și afirmarea sa națională, a arătat-o exemplificativ învățatul istoric Pr. prof. dr. Ioan Lupaș, protopop de Săliște, care îndurase deportarea și închisoarea la Sópron, membru în Comitetul central din cadrele Astrei și președinte al secțiunii istorice, membru activ al Academiei Române, din 1916, cu prilejul deschiderii la Sibiu, între 6 / 19 și 8 / 21 martie 1919, a primului Congres al preoțimii din Transilvania în țara reîntregită, unde au participat, pe lângă cei 700 de delegați, și delegați din celelalte provincii unite.

Spre exemplificare redăm din discursul inaugural rostit de Pr. Prof. Ioan Lupaș, câteva paragrafe[6]: „Va rămâne pentru toate timpurile un titlu de glorie, o dovadă bine grăitoare despre tăria de suflet, despre eroismul preoțimii și al poporului nostru felul cum a știut să-și apere cu prețul atâtor jertfe și suferințe comoara cea mai sfântă a sufletului său: credința străbună".

Lipsiți într-un timp de orice conducere bisericească și cu organizarea lor ierarhică văduvită și destrămată în lupta cu puterea formidabilă a unui stat ca Imperiul Habsburgic, lăsați cu desăvârșire pradă încercărilor de prozelitism religios feroce, când aceste încercări se înteţeau până la paroxism, preoții smeriți de la sate, în chinuite slove chirilice așterneau pe hârtie următoarele cuvinte de frumusețe biblică exprimând hotărârea lor nestrămutată: „Noi și Biserica noastră, întru

care ne-am născut prin botez, întru care credem și nădăjduim iertarea păcatelor și viața de veci să dobândim, pe această credință a părinților noștrii vrem să stăm neclintiți în veci, de care sfântă credință nici sabia, nici focul, nici prigoana, nici chinurile, nici foametea, nici moartea să nu ne poată despărți...". Și nu i-au putut despărți, nici pe ei și nici pe părinții lor... Dar pe ce se sprijineau în lupta lor biruitoare acești preoți care nu aveau decât arma cuvântului față de tunurile și temnițele unui stat puternic? Întâi pe ajutorul lui Dumnezeu, care „scoate pe cei încătușați la fericire", și, în rândul al doilea, pe legătura sufletească cu poporul dreptcredincios, pe puterea sfântă și biruitoare a dragostei...".

Rolul creștinismului în viața popoarelor europene, remarcă prof. G. Ivănescu, se oglindește și în limbile romanice din Apus, care și-au creat, ca și neogreaca, un termen pentru cuvântare, nu dintr-un cuvânt politic sau juridic, ci dintr-un termen religios creștin, latinul *parabola* (fr. *parole*, it. *parola*, sp. *palabra*, etc.). Aceasta dovedește că acolo viața creștină în evul mediu a fost puternică și bine organizată, încât s-a ajuns ca discursul prin excelență să fie cel religios, predica explicatoare a parabolei evanghelice. Viața religioasă din Apus a dat un sens religios și cuvântului latin *conventus*, care a ajuns să însemne *mânăstire*, adică adunare, conviețuire monahală (fr. *couvent*, it. *convento*). Alături de *couvent*, franceza posedă și *convent*, din latina medievală, cu același înțeles.

Româna, moștenitoare a latinei populare vorbite, a păstrat latinul *conventus* (= adunare), care ne-a dat *cuvânt* (= discurs, cuvântare, conversație), căruia creștinismul ortodox i-a îmbogățit și spiritualizat conținutul: „La început era Cuvântul și Cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul" (Ioan, 1, 1).

II. *Solz*. Cuvântul respectiv a comportat mai multe discuții lingvistice până la clarificarea etimologiei lui, care are o importanță deosebită social-istorică pentru poporul român.

Cuvântul latin *squama - ae* (= pojghiță, ochi de metal), înseamnă *solz*, dar în limba română este păstrat cu sensul de *scamă*. În celelalte limbi neolatine *squama, - ae*, păstrat în italiană *scaglia*, *squama*, în spaniolă, portugheză, provensală și catalană *escama*, în franceză *écaille* (*de poisson, de reptile*), are înțelesul numai de *solz*. Care este explicația

sensului diferit de limba română a latinului *squama, - ae*, și de unde provine cuvântul *solz* în limba română?

Unii lingviști l-au dedus din adjectivul latin *solidus* (= solid), iar alții din vechiul slav *slozu, sluzu* (= mucozitate). Etimologia din slavă n-a putut fi acceptată, pe motivul că nu se poate justifica metateza lui - *l* -, care ar fi trebuit să dea *silz* ca în *trugu* > *târg*, *tluku* > *tâlc* etc. H. Jarnik și D. Pușchilă au dedus cuvântul românesc din *solidus* (monedă romană de aur, începând de la Constantin cel Mare), sincopat în *soldus*, iar pe baza pluralului *solzi*, s-a creat singularul *solz*.

În Transilvania, cuvântul se folosește frecvent în expresia populară, „banii peștelui“[7]. Prof. G. Ivănescu[8] a adus precizări, arătând că este vorba de moneda de aur emisă de Constantin cel Mare în anul 309 la Treveri, numită *aureus solidus* sau *soldus*, în greutate de 4,50 gr. aur. Termenul respectiv nu a putut fi folosit în limbă înainte de secolul al IV-lea și deci, nu a fost adus de coloniștii lui Traian în Dacia.

Abundența emisiunilor acestei monede sub Constantin cel Mare, excelenta ei calitate, au făcut-o populară în tot Imperiul Roman. Pe teritoriul țării noastre au fost descoperite până în prezent 47 de tezaure, din perioada 306 - 383, dintre care 10 conțin monezi de aur[9]. Domnia lui Constantin cel Mare a readus teritoriile de la nordul Dunării, până la numita Brazdă a lui Novac, când în granițele Imperiului toată Dacia fostă romană era din nou sub controlul autorităților imperiale. De această perioadă a romanității lui Constantin cel Mare este legată răspândirea monedei sale de aur *solidus* în teritoriile romanice din dreapta și din stânga Dunării, precum și folosirea cuvântului *solidus*, care va primi și un sens metaforic, atât în română, cât și în aromână, *solz* și *soldzu*, s. m. pl. *soldzi*.

În poveștile mai multor popoare se vorbește de peștele de aur. Solzii peștilor, în special ai celor mari, seamănă, cu strălucirea și rotunjimea lor în bătaia soarelui în apă, cu niște monezi de aur. Diferite specii de pești de mare, cu solzi aurii, sunt numiți în provensală *daurada*, iar în franceză *dorade* sau *daurade*, iar o varietate de lin e numită *dorée*. Și *solidus*, moneda de aur romană, va ajunge și în aromână, și în special în Transilvania, cu sensul metaforic de solzii peștelui, sau banii peștelui. Marile râuri aici, cu nume autohtone, pe malurile cărora au

înflorit așezările autohtone daco-romane, ca Tisa, Mureșul, Oltul, Someșul, Crișurile, aveau în apele lor mulțime de pești, care au facilitat metafora banii peștelui sau solzii peștelui.

Începând cu secolul al VII-lea când pe teritoriul Imperiului de Răsărit au năvălit slavii, monedele de aur s-au rărit în spațiul carpato-dunărean, ca și în dreapta Dunării, și aceasta nu a mai putut face parte din ansamblul țărilor cu moneda de schimb de aur. Vechiul termen, de origine latină, *solidus*, începând cu domnia lui Nicefor II Focas (963-969), avea să fie înlocuit cu termenul din limba greacă *nomisma*, care denumea moneda de aur. La sfârșitul secolului al XI-lea, împăratul bizantin Alexius I Comnenul (1081-1118) a întreprins reforma monetară pentru redresarea economică a Imperiului și a creat, în anul 1092-1093, o nouă monedă de aur, *hyperperon* (= trecut prin foc; aur afinat, trecut prin topiri succesive). Termenul a intrat în limba română cunoscut sub forma de *perper*, de origine mediogreacă, pentru moneda de aur, nume care a desemnat apoi și taxa percepută pentru grâul sau vinul exportat peste Dunăre, taxă care s-a menținut cu acest nume până târziu, spre sfârșitul secolului al XVIII-lea[10].

Moneda *solidus* ieșind din circulație, sensul propriu al cuvântului s-a uitat, începând cu secolul al VII-lea, dar cuvântul a rămas mai departe în limbă cu folosirea lui metaforică de solzii peștelui sau banii peștelui, expresie folosită, cum am menționat, în special în Transilvania, ceea ce dovedește o permanentă continuitate a populației romanice carpato-dunărene. Cuvântul *solz* a trecut și în literatură, fiind foarte productiv. Prima dată îl întâlnim în Moltvenicul lui Dosoftei[11]. La Mihail Eminescu capătă aura „solzii de aramă.. În Noul Testament îl găsim în Faptele Sfinților Apostoli (9, 18), cu ocazia botezului Sfântului Apostol Pavel: „Și îndată au căzut de pe ochii lui ca niște solzi; și a văzut iarăși și sculându-se a fost botezat".

În limba română și în aromână, întrebuințarea cuvântului *solz*, *soldzu* a avut consecința că și-a pierdut sensul propriu vechi, din latină *solidus* (monedă), începând cu secolul al VII-lea și a căpătat un nou sens, sensul metaforic, de solzii peștelui care a devenit în sens propriu, cel actual, care denumește în celelalte limbi neolatine, pe latinul *squama, - ae*. În Apus, condițiile istorico-sociale fiind altele, latinul *solidus* și-a

păstrat mereu sensul propriu de monedă și s-a schimbat din sensul său numai ceea ce se referea la calitatea acestei monede, care a devenit tot mai scăzut, încât astăzi în limba italiană *soldo*, și în limba franceză *sou*, înseamnă banul de aramă.

Limba română, în evoluția sa, dovedește că nu este mai puțin latină decât italiana, franceza, spaniola, portugheza și celelalte limbi romanice. În izolarea sa în care s-a dezvoltat, ruptă de limbile surori neolatine occidentale, odată cu venirea popoarelor slave la sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al VII-lea, limba română dovedește o impunătoare vitalitate și o mare putere productivă în permanența romanității carpato-dunărene. Din analiza lexicului limbii române prezente se constată adevărul că, dacă la un moment Dacia a fost pierdută pentru Imperiul Roman (271-275), ea nu a fost însă niciodată pierdută pentru romanitate.

Note bibliografice

Studii Teologice, an XLV, 1993, 1 - 2, p. 95 - 100.

[1] D. L. R. I, partea a II-a, p. 1058.

[2] D E X, 1975, p. 224.

[3] G. Ivănescu, *Note etimologice*, în „Studii și cercetări lingvistice", VIII, 1957, 4, p. 509 - 517; Idem, *Istoria limbii române*, Iași, 1990, p. 249 și 360; Precizări despre „cuvânt", „vorbă" a adus, mai nou, Grigore Brâncuș, în „Istoria cuvintelor", București, 1991, p. 32 - 25.

[4] Pr. prof. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, București, 1978, vol. 3, pag. 100.

[5] Pr. I. Ionescu, *Documente de limbă vorbită*, în „Telegraful Român", nr. 33 - 34 și 35 - 36 / 1987, p. 1 - 2 (1 și 15 septembrie).

[6] „Actele primului Congres al preoțimii din Mitropolia românilor ortodocși din Ardeal, Banat, Crișana și Maramureș", Sibiu, 1919, p. 49-53. A se vedea și N. Dobrescu, *Rolul Bisericii în trecutul românesc*, București, 1909.

[7] D. Pușchilă, *Molitvenicul lui Dosoftei*, Studiu, București, 1914, p. 33-34.

[8] G. Ivănescu, *op. cit.*

[9] Constantin Preda, *Circulația monedelor romane post-aureliane în Dacia*, în SCIVA, 26, 1975, p. 442 - 447.

[10] Octavian Iliescu, *Perperi auri ad sagium Venetorum*, în „Studii și materiale de istorie medie", VIII, 1975, p. 211 - 217.

[11] D. Pușchilă, *op. cit.*

IISUS CRISTOS ÎN ROSTIREA ROMÂNEASCĂ

În *Ortografia pentru toți* (București 1990, p. 43), Mioara Avram afirmă că: „Numele proprii *Isac, Isus*, se scriu cu un singur *i* inițial (nu *Iisus*)". Numele *Isac,* ca și *Isaia,* Israel, Isar, se scriu cu un singur *i*, dar *Isus* se scrie cu doi *i*, fiindcă *i* inițial are valoare fonetică dublă. În *Noul Testament* din 1648, ca și în *Biblia* de la 1688, numele este scris *Iisus*, atât *Iisus Hristos,* cât și *Iisus Navi* și *Iisus*, fiul lui *Sirah* (*Înțelepciunea lui Iisus, fiul lui Sirah*). În cărțile de ritual bisericești și în publicațiile bisericești, numele are grafia *Iisus*, și nu se poate accepta o dublă grafie. Se impune o singură grafie: *Iisus*, care are justificarea etimologică. *Iisus*, numele propriu al Fiului lui Dumnezeu, este redarea greacă a ebraicului *Iehoșua* (Luca, 2, 21), care înseamnă „Dumnezeu este mântuirea" sau „Mântuitorul" (Isaia 61, 11; Matei 1, 20-21). În limba greacă, cuvântul *Iisus* derivă de la viitorul verbului iáomai (ʼιάομαι), iaíno (ʼιαίνο), „a vindeca", viitor care, în dialectul ionic are forma *iisomai* (ʼιήσομαι), ceea ce explică grafia Iisus (ʼΙησοῦς), cu dublul *i* (*ii*). În latină, numele a fost transcris *Jesus*, fiindcă al doilea *i* este *eta* (η), redat în pronunția erasmică cu *e* în latină, transcris și în limbile neo-latine din Apus: *Jésus, Jesús*. În slavă, grecescul ʼΙησοῦς a fost transcris исоѵсъ, grafia folosită și în vechile traduceri din slavă, cu un singur *i*: *Isus*.

Creștinismul la români s-a predicat însă în limba latină, cu *Jesus*, care a dat *Iisus*, cu trecerea vocalei *e* în *i* după secolul al IV-lea, ca în *bene - bine; plenus - plin* (v. Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 93).

În *România Liberă* din 26 aprilie 1990, p. 1, la rubrica „Semnal", se pune întrebarea: „Cum e corect să se scrie și să se rostească: Hristos,

Christos, Cristos ..." Care este grafia corectă ? Așteptăm răspunsuri și argumente".

De fapt, întrebarea nu este singulară, și ea impune precizarea cerută.

Numele propriu *Iisus* ('Ιησοῦς) este însoțit în *Scriptură* de un titlu care se referă la misiunea divină și la slujirea Sa. *Hristos,* cuvânt de origine grecească: χριστός, care este echivalentul cuvântului ebraic *Messiah* (= Unsul lui Dumnezeu). Grecescul χ (hi) este transcris în latină *ch*, iar în limba română *ch* latin este rostit *c*, după cum avea din latinul *charta* (= scrisoare, din gr. χαρτής = foaie de papirus), românescul *carte.* Astfel se explică grafia cuvântului din limba greacă, întâlnit în *Noul Testament* de 529 ori, grafie folosită și în *Noul Testament* din 1648 și în *Biblia* din 1688 în limba română, precum și în cărțile de cult bisericești și în publicațiile bisericești. În latină, grecescul χριστός a fost transcris *Christus*, care este rostit în limba română *Cristos*.

În limba slavă e trecut *Hristosú*, forma folosită și în vechile traduceri românești din slava bisericească. În limba română în grafie s-a impus forma greco-slavă: *Hristos*. Scrierea în limba română este fonetică și corect cere să folosim grafia *Cristos*, așa cum rostim.

De la latinul *Christus* avem *christianus*, din χριστιανός, care „s-a răspândit mai ales începând din veacul al II-lea, când mai stăruia încă pronunțarea *c*, nu *h*, și a fost moștenit în limba română *creștin*" (H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, București, 1966, p. 57). După evoluția fonetică normală *christianus* ar fi trebuit să devină *creșin*, așa cum avem *pășune* din *pastionem* sau *ușă* din *ustium*. Forma cu *-t-* „se explică printr-o apropiere conștientă de numele latin *Christus*" (I. Fischer, *Latina dunăreană,* București, 1985, p. 151).

Păstrăm în limba română, începând din secolul al II-lea, cele mai vechi cuvinte creștine: *Cristos*, împreună cu urarea: *Cristos a înviat*!, prima Evanghelie creștină, *Christus invivit*, ca și numele nostru de *creștin, creștini*, care dovedesc vechimea creștinismului românesc, începând din secolul al II-lea, adus o dată cu trupele romane cuceritoare în Dacia.

Se cere să și scriem, după cum rostim românește: *Iisus Cristos*.

TERMENI DE CULTURĂ CREȘTINĂ DACO-ROMANĂ

Ca fenomen cultural-istoric, creștinismul are pentru poporul român un rol determinant în procesul etnogenezei sale de popor romanic. Daco-romanii, spre deosebire de alte popoare care s-au creștinat la o anumită dată, fie din ordinul conducătorilor politici, fie ca urmare a unor misiuni oficiale, au îmbrățișat religia creștină din prima etapă a formării lor ca popor, înainte de contactul cu slavii[1]. Cum afirma C. Daicoviciu, „prin creștinismul împăciuitor și blând, practicat în limba latină și cuprinzând și pe «varvari», s-a întâmplat nu numai păstrarea romanității în Carpați, ci și întărirea și desăvârșirea acestei romanități“[2]. „Nu e deloc exagerat când se spune că romanizarea daco-romanilor a continuat și s-a desăvârșit chiar după părăsire“[3]. Într-un moment atât de critic, cu o Dacie părăsită de oficialitatea romană și în mare parte cotropită de migrații covârșitoare și cu un Imperiu Roman la cumpăna înclinării sale spre decadență și dezmembrare, creștinismul a avut rolul de a determina romanitatea noastră. Cum a arătat Radu Vulpe, discipolul apropiat a lui Vasile Pârvan, romanitatea și creștinismul sunt cele două coordonate magistrale ale etnogenezei române: „Noi suntem romani fiindcă suntem creștini și creștini fiindcă suntem romani“; „factorul creștin apare în procesul de romanizare de la originea poporului român cu un rol determinant, încât se ridică la o însemnătate egală cu aceea a romanității noastre însăși. Cu bună dreptate se poate vorbi de aceste două fenomene ca de două direcții istorice cardinale, ca de coordonatele magistrale ale etnogenezei noastre“[4].

În continuare, vom căuta să confirmăm cu câteva realități lingvistice acest adevăr istoric.

Termenii pentru noțiunile fundamentale de credință creștină și viață religioasă din limba română sunt de origine latină, fiindcă, după cum arăta Vasile Pârvan, „Romanismul și creștinismul nostru sunt născute și crescute în chip firesc; încet și trainic, în Dacia lui Traian și nu sunt de abia mai târziu „immigrate“ din alte ținuturi. Dacă însă romanismul și creștinismul nostru s-au putut astfel dezvolta, cauza e că noi am putut trăi până în veacul al VII-lea în continuitate trupească și sufletească cu patria noastră mamă, italo-illyrică: ...pentru că Dunărea n-a fost niciodată un dușman hain, care să despartă pe frați, ci a fost un prieten bun, care i-a unit“[5].

Creștinismul a ajuns să fie recunoscut în Imperiul Roman ca religie de stat sub Teodosie cel Mare (379-395), când cultura sa a înlocuit treptat, treptat, cultura veche păgână. Organizarea creștinismului ca religie unitară, sub aspectul doctrinar, cultic și disciplinar-canonic, a început cu domnia lui Constantin cel Mare (306-337), o dată cu Sinodul I ecumenic de la Niceea din 325, despre care Constantin Noica spunea că reprezintă „începutul culturii europene“[6].

La Sinodul I ecumenic s-a stabilit pe lângă doctrina hristologică cuprinsă în primele 7 articole din Simbolul de Credință și fixarea datei Paștilor pentru întreaga Biserică creștină, ca și o serie de canoane (7) ce s-au luat cu privire la viața disciplinară bisericească și cultică. În canonul 5 s-a hotărât „,... că este bine să se țină sinoadele de două ori pe an în fiecare eparhie, în tot anul..., iar sinoadele să se țină unul, adică înainte de patruzecime (τεσσαρακοστή, - τὰτεσσαρακοστα) ..., iar al doilea pe la timpul toamnei“[7]. Termenul grecesc τεσσαρακοστή (= patruzecime) a fost tradus pentru populația creștină de limbă latină cu *quadragessima*, care în limba vorbită s-a rostit *quaresima* (= a patruzecea), prin reducerea grupului *-dr-* la *-r-*[8], ajuns în it, *quaresima*, în engad. *quaraisma*, în fr. *carême*, în provensală *caresma*, în catalană *coresma*, în spaniolă *cuaresma*, în portugheză *quaresma*[9]. În limba română, prin trecerea lui *qu* în *p* (ca în *aqua* > *apă*), cuvântul a ajuns *păresimi*. Importanța acestui termen creștin în limba română este că avem o dată certă, un termenus *a quo*, de la care pornim pentru vechimea organizării sigure a creștinismului românesc, începând din secolul IV. Păresimi reprezintă „postul Paștilor“ sau „postul mare“, în amintirea

celor 40 de zile și 40 de nopți postite de Iisus Hristos în pustiul Carantanei înainte de începutul activității sale mesianice (Mat. IV, 1-2; Luc. IV, 1-2).

De la sfârșitul secolului III înainte, postul mare sau postul Paștilor fusese împărțit în două perioade: postul păresimilor, care începea din seara Duminicii Izgonirii lui Adam din Rai și ținea până în seara din Vinerea lui Lazăr, și postul pascal sau Postul Paștilor, care ținea o săptămână, din Duminica Floriilor până la Duminica Învierii, fiind mai aspru, de ajunare **adiunare, ieiunare* (= „a răbda de foame, a nu mânca nimic"). Din sec. IV, după uniformizarea datei Paștilor, hotărâtă la Sinodul I ecumenic (325), Biserica de Răsărit, de rit bizantin, a adoptat definitiv vechea practică de origine antiohiană a postului de șapte săptămâni, durată pe care o practică și astăzi[10].

Păresimile, postul de 40 de zile al Paștilor, este ținut și în Biserica Romano-catolică, dar el începe nu de luni, ca la ortodocși, ci din miercurea numită „a cenușii" (*Dies ceneris*), de la practica de a se presăra cenușă pe creștetul capului, rest din ceremonialul penitenței publice din vechime, moștenit de la evrei. Catolicii, spre deosebire de ortodocși, dezleagă postul în duminicile păresimilor, mâncând de dulce și îngăduie mâncărurile de ouă și derivatele lactate în păresimi. Împotriva acestei practici, Sinodul de la Trulan (692), prin canonul 56, a interzis sub pedeapsa caterisirii și a excomunicării consumarea hranei provenite de la animale, cum sunt: carne, ouă, lapte, brânză, în timpul păresimilor și a condamnat obiceiul armenilor și al apusenilor de a le consuma sâmbetele și duminicile în păresimi[11].

Importanța cuvântului *păresimi* pentru latinitatea limbii române și a vechimii creștinismului românesc de limbă latină, dar de rit bizantin sau ortodox, a arătat-o în special, marele slavist Petar Skok, coleg la studii în Germania cu Sextil Pușcariu, care i-a înlesnit învățarea limbii române[12]. Cuvântul *păresimi* aparține latinei dunărene, cuvânt „vechi și regional"[13], calchiat după grecescul τεσσαρακοστή, specific creștinismului ortodox românesc și care se păstrează în toate cele patru dialecte ale limbii române (în ar. *pareasini*, s.f.pl.). Forma pluralului, după Petar Skok, este raportată la pluralul *Paști* <*pascha*, panromanic, în limba română păstrat la plural, exprimând cele trei zile de sărbătoare ale Paștilor.

Cuvântul *păresimi* este legat în limba română de doi termeni creştini cu aceeaşi vechime din epoca daco-romană, începând din sec. IV: *cârneleagă* (s.f.), folosit de obicei la plural; *cârnelegi* sau *cârnilegi* (ar. *cârleagă, cârledzi* şi *cârledze*), şi *câşlegi* (s.f.pl.) (ar. *câşleadze, câşleag*). Termenii provin după Al. Rosetti, din lat. *carnem + ligat* şi *caseum + ligat*[14].

După DLR[15], înţelesul cuvântului *cârneleagă, cârnelegi* ar varia după regiuni: „Cea din urmă zi care încheie câşlegile, înainte de post; cea din urmă săptămână a carnavalului: săptămâna hârţii; săptămâna cărnii; săptămâna antepenultimă a câşlegilor de iarnă. În tot decursul dulcelui Crăciunului sau cârnelegi ori câşlegi - cum se zice în limbajul popular". Etimologia este din *carnem + liga* (imperativul lui *ligo, -are*), adică „leagă carnea" cu înţelesul de „a opri", „a interzice"[16], şi se adaugă: „O explicaţie convingătoare din toate punctele de vedere nu s-a dat încă acestui cuvânt". În DEX[17], *cârneleagă, cârnelegi* este săptămâna antipenultimă din dulcele Crăciunului, în timpul căreia credincioşii pot mânca de dulce miercurea şi vinerea (lat. *carnem ligat*). Evident, este o confuzie între etimologia adoptată: *carnem ligat* şi explicaţia dată de a se mânca „de dulce miercurea şi vinerea", care se îngăduie numai în „săptămâna de harţi" (< ngr. *artzi*)[18]. Pentru câşlegi se dă explicaţia „timp între două posturi ortodoxe, în care creştinii pot mânca de dulce. Lat. *caseum ligat*" (DEX, p. 160).

După P. Skok, cuvântul *cârneleagă* se explică prin adjectivul latin *carniliga*, format într-un mediu ecleziastic ortodox cărturăresc, care l-a impus după tipul lat. clas. *carnivorus, carnifex* („călău") şi înseamnă „lăsatul de carne", „legatul de carne", după cum câşlegi înseamnă „lăsatul de brânză" sau „legatul de brânză". P. Skok reţine şi observaţia importantă că aceşti doi termeni aparţin numai Bisericii Orientale, de rit bizantin, ortodoxe, şi ei au fost creaţi şi puşi în circulaţie, în lumea creştinilor ortodocşi care vorbeau latina, de preoţii bisericilor ortodoxe în predicile lor, prin care anunţau credincioşilor timpul prescris pentru lăsatul de carne şi lăsatul de brânză[19].

Precizăm că liturgic, în Biserica Ortodoxă, după săptămâna numită de harţi, a Vameşului şi Fariseului, urmează săptămâna numită în Oltenia împopistrată, adică „amestecată", fiindcă se află între două săptămâni

de harți, după care urmează săptămâna albă sau a brânzii pentru produsele lactate și ouă, fiind urmată și ea de Săptămâna Mare, întâia săptămână din postul Paștilor, numită mare după bogăția slujbelor speciale, precum și pentru postul ei riguros[20].

Câmelegi sau timpul câmelegilor ține de la Crăciun și până la lăsatul de carne, legatul de carne sau lăsatul (lăsata) secului de carne din seara Duminicii Înfricoșatei Judecăți, penultima duminică înainte de începutul păresimilor. Precizăm că această perioadă a anului se numește câmelegi și ea este legată în popor în special de consumul cărnii de porc[21]. Săptămâna următoare după câmelegi este numită *săptămâna albă* sau *săptămâna brânzii* (lat. *caseus*, *-i* „brânză"), săptămână în care creștinii ortodocși mănâncă ouă și produse lactate, până în seara Duminicii Izgonirii lui Adam din Rai, când are loc *lăsatul de brânză*, *lăsatul (lăsata) secului de brânză*. Această săptămână este propriu-zis a *câșlegilor*. Prin extensie, tot *dulcele Crăciunului*, adică de la Crăciun și până la *lăsatul secului de brânză*, se numește *câșlegi*[22], după cum se numesc și *câșlegile Paștilor*, care țin opt săptămâni după Paști, de unde în popor expresia *opt cu a brânzii nouă*. De asemenea, se numesc și *câșlegile Sâmpietrului*, de la Sâmpietru, 29 iunie până la 1 august, și *câșlegile de toamnă*, de la Sântămărie (15 august) până începe postul Crăciunului, la 15 noiembrie.

În popor, această perioadă din an se numește și *câșlegi*, în sensul că se mănâncă de dulce (< lat. *dulcis*), cașul fiind un aliment dulce, de unde numirea de *dulcele Crăciunului*, care are două diviziuni: una când se mănâncă și carne, și lactate, și alta numai de o săptămână, numită *săptămâna albă* sau *săptămâna brânzii*, când se mănâncă numai lactate și ouă, specifică de la început creștinismului ortodox românesc, ceea ce dovedește că de la început creștinismul românesc a fost ortodox, adică de rit bizantin, oriental, în limba latină, deosebit de ritul apusean în limba latină, numit romano-catolic, fiindcă am făcut parte ca popor neolatin din Romania Orientală.

Pentru sinonimul lui *de dulce*, avem în limba română locuțiunea adjectivală și adverbială *de frupt*, cu *pt* provenit din *ct*, care face parte din lexicul vechi creștin daco-roman. Expresia *de frupt* (< lat. *fructus*) o aflăm numai în dialectul daco-român, pe toată aria românească

nord-dunăreană, pe când în sudul Dunării, în dialectul aromân, latinul *fructus* a evoluat în *frut* (s.n.), pl. *frute*[23], ca în italiană: *il frutto*, pl. *le frutta*, alături de *i fruti*, fr. *le fruit*, cu transformarea în italiană a grupului *-ct-* la *-tt-*[24].

În timp ce la populația romanică sud-dunăreană ocupația principală era păstoritul, iar agricultura era secundară, la populația romanică din nordul Dunării ocupațiile principale erau agricultura și pomicultura, iar păstoritul era ocupația secundară. Rezultă că în nordul Dunării s-a practicat un păstorit agricol, ceea ce explică de ce numai în dialectul daco-român cuvântul *frupt*, produsul pomilor fructiferi, este sinonim cu produsul din lapte al animalelor mulgătoare.

În limba română, atât în dialectul daco-român, cât și în cel aromân, avem și dubletul *fruct*, însă el a pătruns mai târziu în limbă, ca neologism. *Fruct* a înlocuit pe *frupt* pentru produsul pomilor, dar *frupt* a rămas în daco-română cu sensul de „produsul din lapte al animalelor mulgătoare", folosit în lexicul creștin ca sinonim al lui *de dulce*, adică „mâncare de lapte, ouă, carne, pește sau derivate ale lor, de care creștinii ortodocși sunt opriți în timpul posturilor"[25]. Ca derivat în limbă, de la *frupt* sau *de frupt* avem pe *a înfrupta, înfruptare* „a mânca de dulce în zi de post., figurat „a trage beneficii (necinstite), a profita de..." (*în* + *frupt*)[26].

Ca populația creștină daco-romană să știe când era timpul *de dulce* sau *de frupt* și când era *de sec* (< lat. *siccus*), adică data când începea *secul Paștilor*, al *Sâmpietrului* (< lat. *Sanctus Petrus*), al *Sântămăriei* (< lat. *Sancta Maria*), al *Crăciunului*, preoții (lat. *presbiteros*) trebuiau să anunțe în biserici (< lat. *basilica*) *creștinilor* (< lat. *christianus*) aceste perioade din timpul anului. Începutul secului sau al Postului Mare (< sl. *postu*), al *păresimilo*, era legat de data Paștilor, ziua *Învierii*, care este cu dată schimbătoare de la an la an. După hotărârea Sinodului I ecumenic (325), episcopul cetății Alexandria, unde se afla farul astronomic, era însărcinat să anunțe tuturor episcopilor din Imperiul Roman data sărbătoririi Paștilor, care trebuia să aibă loc în prima duminică după echinoxul de primăvară, după lună plină, și să nu coincidă cu Paștele evreilor, Paștile creștin fiind legat de 13 spre 14 nisan (echinoxul de primăvară) al evreilor (luna martie),

când avusese loc *Cina cea de Taină a Domnului cu Apostolii*, iar *Învierea* a avut loc „în prima zi a săptămânii" de după echinox, adică după 14 nisan, duminică, pentru care duminica (< lat. *dies dominica*) este „ziua Domnului". Sărbătoarea paștilor creștin fiind legată de fazele lunii pline, după echinoxul de primăvară, era cu dată schimbătoare și trebuia anunțată tuturor creștinilor la începutul anului bisericesc, fiindcă de data Paștilor erau legate și celelalte sărbători bisericești cu dată schimbătoare, ca *Înălțarea, Pogorârea Duhului Sfânt* etc., precum și „lăsata secului de carne" și „de brânză" și începutul „păresimilor", postul Paștilor. Acest cărindar (< lat. *calendarius*; contaminare slavă: *călindar*) creștinii trebuiau să-l cunoască pentru aplicarea în viața lor religioasă și îl cunoșteau numai de la preoții lor, care-l făceau cunoscut în biserici, la începutul anului, la marea sărbătoare creștină *Nașterea Domnului, la 25 decembrie*, când aveau loc și sărbătorile de iarnă ale solstițiului și când creștinii erau chemați la biserici în mod sărbătoresc prin *cărinde* (< lat. *calendae*; contaminare slavă: *colinde*), la marea sărbătoare creștină, care era prima mare *calatio* din an și care justifică, după părerea noastră, etimologia discutatului termen popular *Crăciun* din *calatio*[27], termen creștin popular, nu oficial, al Bisericii.

Dintre toți termenii propuși până acum pentru explicarea etimologică a cuvântului *Crăciun*, rămân doi: *creatio, considerat* ca folosit în loc de *natalis* > fr. Noel (*Christi natalis*), în latina dunăreană, etimologic susținută în ultimul timp de Al. Rosetti[28] și de Al. Graur[29], care afirmă: „Crăciunul nu e la zi întâi și nu presupune nici o chemare. De altfel, nu se vede de ce creștinii ar fi adoptat un termen folosit de preoții politeiști"[30]. Realitățile creștine de istorie bisericească universală din sec. IV din Romania Orientală îi erau străine, cum se constată, lui Al. Graur, care are însă meritul de a fi precizat că formal etimologia lui *Crăciun* poate fi admisă atât din *creatio*, cât și din *calatio* și că ea se justifică direct din latinește (fără intermediul slav susținut de Al. Rosetti), prin mijloace interne. El aderă (ca și Al. Rosetti) la etimologia considerată îndreptățită „după înțeles", din *creatio*, ca fiind cuvânt întrebuințat de Biserica creștină răsăriteană pentru *naștere* < *natalis* (*Christi natalis*). Or, înțelesul este cel care justifică în mod evident, după cum am căutat să dovedim, că etimologic *Crăciun* vine din *calatio*

- *onem*. În Simbolul de credință de la Sinodul I ecumenic (325), în art. 2 se afirmă clar despre Iisus: „născut, nu făcut, cel ce este de o ființă cu Tatăl, prin care toate s-au făcut“ (= s-au creat). Avem două verbe cu înțelesul distinct, care nu se pot suprapune sau confunda: *născut* și *făcut* sau *creat*. În limba română nu avem un urmaș pentru *creatio*. *Creare, creatură* sunt neologisme cărturărești. Din latinul *natalis* avem însă în română cuvântul *nat*[31], de unde expresia: Tot satul cu natul lui, adică fiecare cu obârșia neamului său (din care se naște fiecare). Cuvântul *nat* < *natus* nu are legătură cu *Crăciunul*, ca în limbile romanice apusene. Termenul bisericesc oficial în română este *Nașterea Domnului* sau *Nașterea* (< *nascere*), cum se spune și în troparul zilei: Nașterea Ta, Hristoase, Dumnezeul nostru....

În lumina realităților ecleziastico-istorice din secolul al IV-lea din Romania Orientală, dezbătuta etimologie a cuvântului popular Crăciun se justifică ca înțeles, ca și fonetic, prin *calatio*, *-onem* > *cărăciune*, prin contracție, *crăciun* (dr., ar., megl.; ar. *cârcun*, *crîcun*, megl. *cărcun*), cu rotacizarea lui *-l-* intervocalic și cu *-č-* provenit din *t* + *i* + *o*, *u* (ca în *tăciune* < *titionem*, *fecior* < *fetiolus*, *picior* < *petiolus* etc.)[32].

Precizăm că pentru sărbătoarea bisericească de la 25 decembrie avem în limba română doi termeni: unul popular: *Crăciun* (< *calationem*), al doilea oficial, al Bisericii: *Nașterea Domnului sau Nașterea* (< *nascere*). Pentru sărbători bisericești avem în limba română și alți termeni creștini populari, ca *Bobotează* (*apă* + *botează*), *Florii* (< *Floralia*) etc.

Termeni de cultură creștină daco-romană, începând din secolul al IV-lea, care au aparținut latinei vorbite sau populare, se dovedesc deci a fi: *păresimi* (< *quadragesima* - *quaresima*), *cârnelegi* (*cârnilegi*) (< *carniliga*), *câșlegi* (< *caseum liga*), *de sec* (< *siccus*), *de dulce* (< *dulcis*), *de frupt* (< *fructus*), *Crăciun* (< *calationem*), *cărindar* (< *calendarius*), *cărindă* - *corindă* (< *calenda*), *alear* - *ler*, *lerui Doamne* (< *alleluia Domine* > *aleruia* > *aler*, și cu afereza lui *a* inițial neaccentuat: *ler*), *Bobotează* (< *apă* + *botează*), cum se spune până astăzi în unele regiuni din țară, ca în Țara Oașului, în Crișana și-n alte părți), *Paști* (< *pascha*, *-ae*), *Florii* - *Flurii* și *Flurie* (onomastică, în Zarand și în Munții Apuseni)

(< *Floralia* - **Florilia*), *Rusalii* (prin filiera slavă *rusalija*, după sec. X, din latinul *Rosalia*, care în daco-romană va fi dat *rusaie* - *rusaii*), *biserică* (< *basilica*), *cruce* (< *crux* - *cis*), *duminică* (< (*dies*) *dominica*).

Anteriori secolului IV: *Cristos* (< *Christus*), *creştin* (< *christianus*), *boteza* (< *battizare* - *baptizare*), *cumineca* (< *communicare* - *comminecare*), *preot* (< *presbiterum*)[33].

Sunt menționați numai o parte din termenii de cultură creștină daco-romană, pentru a ilustra aportul factorului cultural-istoric creștin determinant „în procesul de romanizare de la originea poporului român".

Note bibliografice

Limba Română XL, 1-2, 1991, p. 57-63

[1] I. Barnea, *Romanismul și creștinismul daco-romanilor*, în „Thraco-Dacica", IX, 1988, 1-2, p. 125.

[2] C. Daicoviciu, *Dacica*, Cluj-Napoca, 1969, p. 515.

[3] C. Daicoviciu, *Problema continuității în Dacia*, Cluj, 1940, p. 72.

[4] Radu Vulpe, *Romanitate și creștinism - coordonate ale etnogenezei române*, în „De la Dunăre la Mare", Galați, 1979, p. 22.

[5] Vasile Pârvan, *Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman*, București, 1911, p. 74 și 201.

[6] Constantin Noica, *Când începe cultura europeană*, în „România Literară", din 4 noiembrie 1986, p. 19.

[7] Dr. Nicodim Milaș, *Canoanele Bisericii Ortodoxe*, vol. I, partea a II-a, Arad, 1931, p. 25-29.

[8] I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985, p. 152.

[9] Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 116.

[10] Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească*, București, 1985, p. 301-322.

[11] *Ibidem*.

[12] Pierre Skok, *Remarques sur le pluriel dr. păresimi*, în „Bulletin linguistique., publié par Al. Rosetti, XIII, 1945, p. 46.-52.

[13] I. Fischer, *op. cit.*

[14] Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 155.

[15] DLR, tom. VIII, partea I, litera P, București, 1972, p. 154.

[16] A. T. Laurian și J. C. Massimu, *Dicționarul limbei române*, București, 1871, vol. I, p. 458-459, consideră că în *leagă-legi* ar trebui văzut cuvântul *lege*, deci „zilele legiuite pentru carne".

[17] DEX, București, p. 159.

[18] La armeni postul se numește *aragiavore*, iar în armeana nouă se numește *arțivuri*; grecii i-au zis *arțivurion*, de unde la români a ajuns *hârț* sau *harț*, dezlegări ale unor zile de post. Săptămâna *de harți* este săptămâna Vameșului și Fariseului. De văzut: Pr. D. Buzatu, *Observări de terminologie bisericească*, în „Mitropolia Olteniei", XXI, 1969, 9-10, p. 673-680.

[19] P. Skok, *op. cit.*, p. 50.

[20] Pr. D. Buzatu, *op. cit.*

[21] La 20 decembrie, sărbătoarea Sfântului Ignatie Teoforul, se taie de obicei porcii, de unde expresia în popor că în „ajun nu se mai îngrașă porcul.. Despre obiceiurile la români legate de „păresimi", a se vedea: Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. II, *Păresimile*, București, 1899; C. Rădulescu Codin și D. Mihalache, *Sărbătorile poporului cu obiceiurile, credințele și unele tradiții legate de ele*, București, 1909; Pr. D. Furtună, *Pentru cuvântul „cârneleagă"*, în rev. „Ion Creangă", ianuarie 1921; Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Cluj-Napoca, 1971, p. 118-123.

[22] Al. Rosetti, *op. cit.*, p. 79-80.

[23] Tache Papahagi, *Dictionarul dialectului aromân general și etimologic*, București, 1963, p. 474.

[24] G. Ivănescu, *Despre schimbările fonetice italiene de tipul -ct, tt și -gd, -dd*, în „Italica", II, Iași, 1942, p. 115-116, și în „Istoria limbii române", Iași, 1980, p. 98.

[25] DEX, p. 355.

[26] *Ibidem*, p. 463.

[27] Pr. I. Ionescu, *Despre originea și înțelesul cuvântului Crăciun în limba română*, în „Mitropolia Olteniei", XXIII, 1971, 11-12, p. 823-839.

[28] Al. Rosetti, *Istoria limbii române*, București, 1986, p. 555-560.

[29] Al. Graur, *Etimologii românești*, București, 1963, p. 78-88; idem, *Crăciun*, în „România literară", an. III, 2(66), 8.I.1970, p. 14, idem, *Puțină gramatică*, București, 1988, vol. II, p. 206-207.

[30] Idem, *Puțină gramatică*, vol. II, p. 207.

[31] D E X, p. 583.

[32] Menționăm că DLRM, DEX, *Istoria limbii române*, 1969, vol. II, p. 170, consemnează etimologia cuvântului *Crăciun* din *creatio*, iar *Dictionarul dialectului aromân*, de Tache Papahagi, București, 1974, p. 384 și *Dictionarul de istorie veche a României*, București, 1976, p. 529, îl deduc din *calatio*. Noi am căutat să justificăm etimologia din *calatio*, *-onem*, ca cea mai îndreptățită, în lumina realităților ecleziastico-istorice din sec. IV, din Romania Orientală, care cuprindea: Moesiile, Daciile, Panonia, împreună cu Dacia nord-dunăreană și Scythia Minor (în *Fontes Historiae Daco-Romanae*, II, București, 1970, p. VIII).

[33] Trimitere la: H. Mihăescu, *Influența grecească asupra limbii române până în secolul al XV-lea*, București, 1966; idem, *La langue latine dans le Sud-Est de l'Europe*, București, Paris, 1978; I. I. Russo, *Moștenire traco-dacă oglindită în terminologia românească*, în SCIVA, 31, I, 1980, pp. 91-99; I. Fischer, *Latina dunăreană*, București, 1985.

CIRCUMSTANȚELE ISTORICO-POLITICE ALE ÎNTEMEIERII MITROPOLIEI ȚĂRII ROMÂNEȘTI ÎN 1359

Decăderea puterii militare a Imperiului bizantin, ca urmare a politicii greșite a lui Andronic al II-lea de retragere a cheltuielilor necesare întreținerii flotei, ca și a celor două războaie civile, primul între Andronic al III-lea Paleologul (1328-1341) și bunicul său omonim (1321-1328), al doilea între Ioan al VI-lea Cantacuzino și Ioan al V-lea Paleologul (1341-1352), a avut drept rezultat și abandonarea pozițiilor militare și comerciale de la gurile Dunării. În aceste condiții, Vicina, Chilia și Licostomo au trecut de la bizantini sub administrația genoveză, probabil după 1349, când, în urma unui conflict cu Ioan al VI-lea Cantacuzino, genovezii zdrobesc ceea ce mai rămăsese din vechea flotă imperială bizantină[1]. Această schimbare, menționează Octavian Iliescu, s-a făcut sigur înainte de 1358, când Ludovic I de Anjou eliberează cunoscutul său privilegiu pentru negustorii brașoveni, deschizându-le drumul până la Brăila[2]. În 1359, genovezii, stăpâni la Licostomo, împiedicau pe venețieni să mai încarce grâne la gurile Dunării. În 1361 se constată existența consulilor genovezi la Vicina și la Chilia[3].

Acestea au fost noile realități politice, care au sfârșit prin a smulge în 1359, afirmă Șerban Papacostea, instanțelor supreme ale Imperiului bizantin o decizie, care consacra nu numai un deces al unui scaun mitropolitan, dar însuși sfârșitul rolului istoric al Bizanțului la Dunărea de Jos, odată cu strămutarea mitropolitului Iachint la Curtea de Argeș.

În aceste împrejurări are loc decăderea rolului jucat de Vicina și ridicarea Chiliei în locul ei, și nu datorită conflictului bizantino-tătar,

cum s-a considerat de Gh. Brătianu[5] și V. Laurent[6], conflict care a fost un episod local și trecător în cadrul crizei generale, al cărui punct culminant a fost în primăvara anului 1341. Cu toate ostilitățile ivite, Vicina a reușit însă să iasă din această criză și să-și reia rolul ei comercial principal[7].

După alungarea latinilor din Constantinopol (1261), stăpânirea bizantină a revenit la gurile Dunării în 1262-1263 sub Mihail al VIII-lea Paleologul[8]. Sub protecția tratatului de la Nymphaion din 13 martie 1261, dintre Mihail al VIII-lea Paleologul și Genova, în schimbul ajutorului militar dat de genovezi, împăratul le-a acordat scutire de taxe și impozite în întreg Imperiul. La 25 iulie 1261, sub conducerea lui Alexios Strategopulos, grecii au recucerit Constantinopolul, folosindu-se de absența flotei venețiene, luând astfel sfârșit Imperiul latin de Constantinopol. În 1267, Mihail al VIII-lea Paleologul le-a acordat genovezilor Galata, o suburbie a Constantinopolului. Genovezii deveniseră acum principalii beneficiari ai comerțului bizantin, instalându-se la Vicina, cum făcuseră și la Pera și în întregul bazin al Mării Negre.

După restaurația bizantină la gurile Dunării și până la dispariția ei în 1359, scaunul mitropolitan al Vicinei a jucat un rol important, căutând să păstreze caracterul de centru bizantin autonom sub autoritatea Constantinopolului mai întâi, și apoi sub cea a Hoardei de Aur. În tot acest interval, „mitropolitul Vicinei a fost reprezentantul suprem al autorității politice și ecleziastice a Bizanțului la Dunărea de Jos"[9]. Funcția politică cu care era investit mitropolitul Vicinei reiese și din rolul de intermediar pe care și-l asuma în 1302, când mitropolitul Luca a intervenit pe lângă împărat pentru a aproba strămutarea celor șaisprezece mii de alani nord-dunăreni, care fugiseră de sub dominația tătară, pentru a se stabili pe teritoriul Imperiului bizantin[10].

Începutul decăderii Vicinei se datorează războiului purtat timp de un an, din mai 1351 până în mai 1352, de către Împăratul Ioan al VI-lea Cantacuzino, aliat cu venețienii[11], pe care-l pierd[12], bizantinii fiind nevoiți să capituleze în fața genovezilor[13], marcând sfârșitul dominației bizantine și instaurarea controlului genovez în Marea Neagră și la gurile Dunării.

În 1351 genovezii interzic accesul navelor străine, bizantine și venețiene în Marea Neagră și împiedică comerțul cu tătarii de la nord de Dunăre. Între anii 1351-1359 avu loc transferul centrului principal de activitate comercială la Dunăre al Vicinei către Chilia. Vechii funcțiuni a Vicinei, care lega schimburile comerciale cu Pera și Constantinopol, Chilia îi adaugă o funcție nouă, aceea de centru regulator al traficului între Orientul asiatic și interiorul continentului european pe cale Dunării deschisă de genovezi de la Marea Neagră până la Marea Adriatică, în cooperare cu regele Ludovic de Anjou al Ungariei împotriva venețienilor, folosind și drumurile de trafic ale Moldovei și Țării Românești. Această nouă poziție comercială îi asigură Chiliei o mare prosperitate, dar făcu în același timp să devină un obiectiv principal de pofte și lupte politice și militare din regiune[15]. Rolul Vicinei de acum era apus, ca și al Bizanțului la gurile Dunării, care făcea față cu greu atât frământărilor interne[16], cât și atacurilor din afară. În 1359, turcii își făceau prima apariție sub zidurile cetății Constantinopolului. În aceste împrejurări a avut loc strămutarea mitropolitului Iachint de la Vicina (1359-1372) în capitala Țării Românești, la Curtea de Argeș, stat liber și independent, care se afirma cu autoritatea sa politică și militară în sud-estul european. Interesele bizantine au fost, în primul rând, să aibă un asemenea aliat la Dunăre, unde Imperiul bizantin spera să-și redobândească posesiunile sale pierdute, ca și un aliat împotriva pericolului otoman. În același timp și interesele Țării Românești, care avea în coastă regatul catolic ungar și în sudul Dunării prezența armatelor otomane, cereau să aibă ca aliat Imperiul bizantin. Aceste interese comune reciproce au dus la stabilirea unor relații stabile, atât bisericești, cât și politice cu Constantinopolul, sediul autorității supreme bisericești ortodoxe și al autorității politice imperiale consacrate.

Actul din mai 1359, afirmă Constantin C. Giurescu, a fost de folos atât Munteniei, cât și Patriarhiei ecumenice și împărăției bizantine. „*Au coincis interesele* - condiție necesară și permanentă a realizărilor durabile“[17].

Rolul de mediator pentru statornicirea acestor relații bisericești și politice dintre Țara Românească și Constantinopol și l-a luat mitropolitul Iachint, împuternicitul autorității bisericești și politice bizantine la

Dunărea de Jos, care a venit în capitala Țării Românești, la Curtea de Argeș, fiind „chemat cu câtva timp înainte“ de voievodul Nicolae-Alexandru Basarab (1352-1364). Aici își va afla adăpost, în împrejurările arătate, și-l va îndemna pe voievod să se alieze politicii Imperiului bizantin, să intervină în același timp ca să ceară aprobarea oficială a mutării sale de la Vicina la Curtea de Argeș patriarhului ecumenic Calist I (1355-1363), sinodului patriarhal și împăratului Ioan al V-lea Paleologul (1341-1376; 1379-1391). Deducem cele afirmate din scrisoarea mitropolitului Iachint adresată patriarhului ecumenic în 1370, prin care se disculpă de acuzațiile care i le aduceau răuvoitorii săi, că nu venise să ia parte la Constantinopol la nici o ședință a sinodului încă din 1359, scrisoare din care reținem: „... Ci mi-a venit iarăși și iarăși altă slăbiciune și mai mare decât dânsa, slaba considerație a Măririi Tale Sfinții, și am această săgeată în inimă și-mi roade sufletul cu totul și nu știm cum a hotărât Marea Ta Sfinție aceasta către noi, căci știa bine că te-au ațâțat anume oameni pe Marea Ta Sfinție asupra mea, și Dumnezeu să le ierte păcatul. Căci se va părea și se va socoti o adevărată minune καvχημα γὰρ θέλει ρανεῖν καὶ δόξειν = se va părea și se va socoti o adevărată laudă - τό καvχημα, - ατος = laudă, mândrie), că o dată am adus prin vorbele mele pe Marele-Voievod la învoirea și la prietenia Marii Tale Sfinții. Și pentru aceasta sufăr și sunt batjocorit acum în urmă la bătrânețele mele, de Sfânta lui Dumnezeu Biserică, ca un călcător și disprețuitor al ei...“[18].

Aprobarea strămutării mitropolitului Iachint de la Vicina la Curtea de Argeș, care s-a făcut „cu învoirea și a preaputernicului și sfântului împărat“ a cerut timp, insistență din partea voievodului Nicolae-Alexandru Basarab, schimb de scrisori, angajament luat în scris, sub jurământ, de voievod că va îndeplini condițiile stipulate în actul confirmării cererii sale, ca „preasfințitul mitropolit de Vicina... chir Iachint... să fie strămutat în fruntea Bisericii Țării Românești“, „la Biserica a toată Ungrovlahia“, urmând ca după moartea lui, „să se aleagă altul“ și hirotonindu-se de către Patriarhie, să ne trimită de la Constantinopol „ca păstor și arhiereu legiuit a toată Ungrovlahia“, „Mitropolit a toată Ungrovlahia“. Aceasta va trebui „să se păstreze și pe urmă... neschimbat“, cel ce ar îndrăzni s-o schimbe fiind amenințat

„cu afurisenie prea grea a Sinodului“[19]. Aceste precauțiuni erau îndreptățite pentru Patriarhia din Constantinopol, ca Mitropolia Țării Românești să rămână dependentă de Patriarhie și să nu treacă la „autonomie“, ca în cazul Bisericilor bulgară și sârbă, care rupseseră legăturile cu Patriarhia ecumenică sub patriarhul Calist (1350-1354; 1355-1363) și provocaseră ruptura prin proclamarea mitropolitului de Peč ca patriarh (1346). Împăcarea va avea loc în 1375. În același timp, Țara Românească urma să rămână fidelă alianței cu Imperiul bizantin.

Pentru aprecierea importantului act petrecut în viața Țării Românești în 1359, ne referim și la însemnarea din *Tratatul de Istoria României*[20]. Înființarea mitropoliei și organizarea unei ierarhii bisericești chiar în anul 1359 pot fi puse în legătură cu un proiect de coaliție balcanică antiotomană. Așezarea turcilor pe continentul european în 1354, însemna o mare primejdie nu numai pentru popoarele din Peninsula Balcanică, ci și pentru cele de la nordul Dunării. Această primejdie a produs o reacție a feudalilor din aceste părți care, sub conducerea țarilor bulgari, mai întâi, sub îndrumarea patriarhului din Constantinopol, după aceea, își unesc eforturile pentru a determina pe împăratul Bizanțului la organizarea unei acțiuni comune împotriva turcilor. La această acțiune din 1359 a luat parte și Nicolae-Alexandru, domnul Țării Românești, care avea legături politice și de rudenie cu casele domnitoare din sud-estul Europei: o fiică a sa era căsătorită cu Stratimir, țarul bulgar de la Vidin, alta cu Ștefan Uroș, cneazul sârbilor, iar a treia cu ducele Ladislau de Opolis, ruda regelui și palatinul Ungariei. Legăturile de rudenie având în acea vreme o semnificație politică, rezultă din aceste înrudiri locul deosebit de important pe care ajunsese să-l ocupe, la mijlocul secolului al XIV-lea, Țara Românească în cadrul relațiilor internaționale din sud-estul Europei.

În fața pericolului turcesc, împăratul Ioan al V-lea Paleologul (1341-1376 și 1379-1391), căuta să-și găsească aliați, pentru care se îndreptase și spre Roma, proclamând în octombrie 1369 unirea cu Biserica catolică, unire care n-a avut însă urmări. În Balcani, îndeosebi, avea tot interesul să aibă prieteni și aliați și îndeosebi cu tânăra Țară Românească, ce se afirmase pe arena europeană ca un stat liber și independent. Pericolul turcesc impunea popoarelor balcanice să se

unească în jurul Constantinopolului, ca să poată supraviețui. Astfel, înțelegerea cu Țara Românească, adversara de mai înainte, era binevenită. Se cunoaște că în 1323 Basarab trimisese un contingent de oaste ca să ajute pe Mihail, țarul bulgarilor, în lupta cu Bizanțul. De aici, deducem că nici raporturile cu Patriarhia ecumenică nu erau normale. Astfel, se înțelege amânarea și condițiile stipulate în cele două acte ale confirmării „strămutării“ mitropolitului Iachint de la Vicina la Curtea de Argeș.

Cum menționa Constantin C. Giurescu, „*Actul din 1359 are deci și o latură politică*, latură care n-a lipsit, de altfel, niciodată în marile hotărâri privind Biserica, nu numai în Evul Mediu, dar, în general, în toate timpurile“[21].

Actul din 1359 considerăm că mai cuprinde și o altă latură politică, ce nu a fost reținută.

Cum am menționat, mitropolitul Vicinei fusese reprezentantul suprem al autorității patriarhale, dar și al autorității politice a împăratului Bizanțului în ținutul autonom de la Dunărea de Jos[22]. „Strămutarea“ (εἰς τὸ μετατεθῆναι) mitropolitului Iachint de la Vicina s-a făcut și cu „chibzuirea și încuviințarea puternicului și a sfântului împărat“, fiindcă era și împuternicitul autorității sale politice, cum arăta N. Iorga, era investit „Mitropolit a toată Ungrovlahia, dar fără specificarea locului de reședință, fără crearea unui nou scaun mitropolitan, unei noi diecese. Mitropolitul de Vicina, poate și cu drepturi străvechi asupra teritoriilor ce stăteau acum supt oblăduirea lui Alexandru, rămânea cu drepturile sale de până atunci și situația sa anterioară în ierarhia Orientului, dar el căpăta, după stăruința unui nou domn ortodox, și drepturi metropolitane pe o întindere de pământ mare...“[23].

Aspectul actului de la 1359, după cum a arătat N. Iorga, are o importanță și mai mare decât cea reținută.

Se consideră „că și în lunga domnie a lui Basarab vodă întemeietorul (c. 1310-1352) trebuie să fi fost neapărat un mitropolit în capitala țării, date fiind nevoile legate într-un stat ortodox, cum era Țara Românească, de un asemenea domnitor bisericesc“[24]. Constantin C. Giurescu, vorbind despre recunoașterea de către Patriarhia de

Constantinopol a Mitropoliei Țării Românești, afirmă că: „actul din 1359, considerat atâta vreme ca începutul acestei ierarhii, apare într-o altă lumină. *El este un act de recunoaștere a unei stări existente*, iar nu unul de creare a ei. Recunoașterea care aduce după sine stabilirea unei legături și a unor obligații față de Patriarhia de Constantinopol, precum și înscrierea ierarhului muntean printre membrii sinodului patriarhicesc“[25]. „Când urmașul voievodului Seneslau, cel amintit în diploma Ioaniților, a devenit «mare voievod» și și-a întins autoritatea asupra tuturor celorlalte formațiuni, ocupând și posesiunile coroanei ungare de dincoace de Carpați, vlădica de lângă el s-a înălțat, la rându-i, cu o treaptă și a ajuns căpetenie bisericească a țării, noi zicem mitropolit“[26].

La rândul său, Pr. Prof. Mircea Păcurariu afirmă: „Presupunem că paralel cu unificarea politică a vechilor formațiuni cneziale și voievodale, a avut loc și unificarea organizației bisericești, adică în locul mai multor episcopi existenți pe lângă fiecare cneaz sau voievod, va fi fost ales un singur ierarh, cu titlul onorific de mitropolit... Dar, această organizare bisericească centralizată, în frunte cu un mitropolit, nu avea încă recunoașterea canonică a Patriarhiei ecumenice din Constantinopol, suprema autoritate bisericească în Răsărit. Recunoașterea a obținut-o Nicolae-Alexandru Basarab în 1359. Existând însă un mitropolit la noi înainte de această dată, atunci actul din 1359, considerat mult timp de istorici ca actul de întemeiere a Mitropoliei Ungrovlahiei, trebuie privit numai ca *o recunoaștere a unei stări existente și nu de creare a unei noi instituții*“[27].

Se poate susține această afirmație despre existența unei mitropolii și a unui mitropolit în capitalele Țării Românești înainte de „strămutarea“ lui Iachint de la Vicina? Constantin C. Giurescu consideră că, așa cum s-au petrecut lucrurile în Bulgaria, când paralel cu recunoașterea în 1204 a lui Ioniță ca „rege al bulgarilor și al valahilor“, a avut loc și recunoașterea capului Bisericii ca „primat“, cum s-au petrecut și în Serbia, după ce marele jupan Ștefan a devenit rege (1217), a urmat la scurt timp (în 1219) recunoașterea fratelui său Sava ca arhiepiscop, așa cum s-a întâmplat și la noi, când urmașul voievodului Seneslau a devenit „mare voievod“ și vlădica de lângă el a ajuns căpetenia bisericească a

țării: mitropolit“[28]. Situația nu este însă similară, fiindcă în 1204 în Bulgaria și în 1219 în Serbia căpeteniile celor două biserici devin „arhiepiscopi“, și nu „mitropoliți“. Când cei doi arhiepiscopi se declară apoi patriarhi, are loc conflictul cu patriarhia ecumenică din Constantinopol, care nu i-a recunoscut.

Pentru înțelegerea problemei trebuie avut în vedere faptul că, pentru întreaga Ortodoxie, nu exista decât un singur împărat, „cel de la Dumnezeu prea puternic și sfânt autocrat“, împăratul Bizanțului, și nici un alt patriarh, decât cel ecumenic, din Constantinopol. Bizanțul n-a aprobat țaratul bulgar sau sârb și nici titlurile Bisericilor lor de patriarhii din Ohrida, Târnovo sau Peci[29]. În susținerea afirmației lui Constantin C. Giurescu nu ne vin în sprijin informațiile documentelor vremii, cum ne vin pentru Bisericile Bulgariei și Serbiei, iar realitățile politico-istorice din Țara Românească s-au petrecut în alte condiții. Existența unei mitropolii și a unui mitropolit la Curtea de Argeș până în 1359 nu putea să nu fie menționată și reținută în actele patriarhiei de Constantinopol, așa cum s-au reținut informațiile pentru Bisericile Bulgariei și Serbiei.

În diploma cavalerilor Ioaniți din 1247 se face mențiunea de cnezatele lui Ioan și Farcaș, ca și de voievodatele lui Litovoi în dreapta Oltului și a lui Seneslau în stânga Oltului, precum și de existența unor biserici, ca și de existența de episcopi și arhiepiscopi[30]. Episcopii vor fi fost pe lângă cnejii Ioan și Farcaș, ca și pe lângă alții necunoscuți, iar arhiepiscopii vor fi fost pe lângă voievozii Litovoi și Seneslau.

Pluralismul structurilor politice românești, adică cnezate și voievodate, la răsărit de Olt, în Câmpia Munteniei și în sudul Moldovei, se întrevăd, cum a precizat Șerban Papacostea[31], și în textul scrisorii papei Grigore al IX-lea din 14 noiembrie 1234, adresată principelui de coroană Bela, fiul și coregentul lui Andrei al II-lea al Ungariei, viitorul rege Bela al IV-lea. „După cum am aflat, în episcopia cumanilor sunt multe popoare care se numesc români (Walati) care, deși după nume se socotesc creștini, îmbrățișând diferite rituri și obiceiuri într-o singură credință, săvârșesc fapte ce sunt străine acestui nume. Căci, nesocotind Biserica romană, primesc toate tainele bisericești, nu de la venerabilul nostru frate..., episcopul cumanilor, care e diocezan al acelui teritoriu, ci de la unii pseudoepiscopi, care țin de ritul grecilor, iar unii, atât

unguri, cât și teutoni, împreună cu alți dreptcredincioși din regatul Ungariei, trec la dânșii ca să locuiască acolo și astfel, alcătuind un singur popor cu pomeniții români, nesocotindu-l pe acesta, pe episcopul cumanilor, primesc sus-numitele taine spre marea indignare a dreptcredincioșilor și spre o mare abatere a credinței creștine“[32]. Organizarea bisericească a urmat întotdeauna organizării politice. „Popoarele“ din episcopia cumanilor, „care se numesc români“, erau așadar organizațiile politice românești din amintita dioceză[33], adică cnezate și voievodate, înzestrate cu organizații bisericești, dar și cu organizații militare.

Este posibil ca unul din acei „pseudoepiscopi care țin de ritul grecilor“ să-și fi avut sediul episcopal în părțile Buzăului, cum arată o veche tradiție consemnată la sfârșitul secolului trecut de către B. Iorgulescu[34]. Dar, acești episcopi ortodocși, numiți de papa Grigore al IX-lea, „pseudoepiscopi“, de ce mitropolie și de ce mitropolit ortodox depindeau ierarhic? Considerăm că această mitropolie va fi fost mitropolia autonomă a Vicinei[35], care s-a înființat de patriarhie după anul 1204, când a avut loc ocuparea Constantinopolului de către latini, și când aici s-au așezat un număr însemnat de greci, refugiați din Constantinopol, devenind cel mai important centru comercial de la Dunărea de Jos. În jurisdicția administrativ-canonică a mitropoliei Vicina, începând din secolul al XIII-lea, vor fi intrat și regiunile din stânga Dunării, care vor fi fost anterior sub jurisdicție canonică a mitropoliei Dristei în secolele XI-XII, și care vor fi cuprins, cum afirmă Petre Diaconu, „cel puțin sudul provinciilor Oltenia, Muntenia și Moldova“[36].

Jurisdicția canonică a Vicinei se va fi întins, în afară de episcopii ortodocși din episcopatul cuman și din Cumania, și asupra altor episcopi în cuprinsul Țării Românești, cum va fi fost și ierarhul ortodox din Capitala Țării, de la Curtea de Argeș, cum vom arăta, pentru care este nevoie să urmărim firul evenimentelor istorice.

După obținerea victoriei la 1330 de la Posada, când Țara Românească își dobândise independența și suveranitatea ca stat liber, de sine stătător, oștile tătărești ale hanului Uzbec încep, după anul 1335, să atace și să prade Țara Românească. În această situație, se reiau legăturile cu Ludovic I, regele Ungariei, fiul lui Carol Robert

(mort la 1342), pentru o politică antimongolă. În 1344, fiul lui Basarab, asociatul său la domnie, Nicolae-Alexandru, se întâlnește cu regele Ungariei, recunoaște autoritatea regelui maghiar în lupta împotriva tătarilor, iar regele, la rândul său, recunoaște existența statului românesc dintre Carpați și Dunăre. În baza acestei înțelegeri, oștile din Țara Românească participă după 1345 la ofensiva împotriva tătarilor, inițiată de Ludovic pe teritoriul Moldovei. În stăpânirea voievodului Nicolae-Alexandru Basarab se găseau acum din nou Severinul și teritoriile de la Răsărit ale Cumaniei, cucerite de la tătari. Încă din timpul lui Basarab Întemeietorul, Țara Românească, între anii 1324-1328, când a purtat lupte împotriva tătarilor, se întindea pe toată Dunărea maritimă până la gurile Dunării, la Chilia. *Abulfeda*, geograf și călător arab, în lucrarea sa geografică din 1321 menționa că „Isaccea este un oraș din *țara valahilor* și în dependență de Constantinopol“[37]. Un alt izvor, care este *Cronica în versuri* a expediției begului anatolian Bahaed din Umur bei, emir de Efes, spune pentru anul 1337 sau 1338 că Chilia *„era la granița Valahiei“*(Țării Românești)[38]. Partea sudică a teritoriului de la nordul Dunării, dintre Prut și Nistru, s-a numit Basarabia, confirmând stăpânirea Țării Românești de la început la gurile Dunării. Este posibil, după opinia lui Constantin C. Giurescu, să fi încetat stăpânirea lui Basarab I la gurile Dunării, când el și fiul său Nicolae-Alexandru, asociatul la tron al său, să fi schimbat orientarea politică a țării după 1342, când se aliază cu Ludovic cel Mare (1342-1382) al Ungariei în lupta acestuia împotriva tătarilor. Fapt este că, în 1359, când Iachint este „strămutat“, este numit în actul patriarhal *„vecin cu el“*, adică vecin cu domnul Țării Românești, Nicolae-Alexandru Basarab[39].

Vicina era în acel timp centrul principal comercial, politic și religios la Dunărea de Jos al Imperiului bizantin, care avea legături strânse cu Țara Românească. Legăturile Vicinei cu Țara Românească au fost și bisericești și, după intuiția lui Nicolae Iorga, mitropolitul Vicinei, era și „cu drepturi străvechi asupra teritoriilor ce stăteau acum sub oblăduirea lui Alexandru“[40]. Episcopii, ca și arhiepiscopul, cum se presupune, din timpul lui Seneslau, au fost, deducem, sub jurisdicția canonică a mitropolitului Vicinei, înființată la nordul Dunării, de

patriarhia mutată din Constantinopol, între anii 1204-1261, când începe în spațiul Carpatic-Dunărean ofensiva cruciată a regatului catolic maghiar împotriva schismaticilor ortodocși“[41].

Legăturile mitropolitului Vicinei cu marele voievod Basarab, ca și cu fiul său, Nicolae-Alexandru, asociatul său la domnie și urmașul său, prezența unui mitropolit de la Vicina pe lângă acești voievozi la Curtea de Argeș sau la Câmpulung este explicabilă și nu vedem justificarea unui scaun mitropolitan în Țara Românească și a unui alt mitropolit înainte de 1359, decât cel al Vicinei, care era după rânduiala canonică a Patriarhiei ecumenice ortodoxe.

Documentul din mai 1359 ne arată că la acea dată, mitropolitul Iachint al Vicinei se afla deja de „câtva timp., care nu este precizat, în capitala Țării Românești, unde fusese „chemat cu câtva timp înainte“ de Nicolae-Alexandru Basarab și unde fusese „foarte bine primit“. Or, canonic, el ca mitropolit nu putea să-și părăsească mitropolia sa și să vină într-o altă mitropolie care nu-i aparținea, fără aprobarea patriarhului ecumenic. Se găsea, adică de fapt, pe teritoriul jurisdicției canonice a mitropoliei sale. Documentul din mai 1359 nu face decât să indice că patriarhul ecumenic și sinodul său ratificau o situație existentă deja. În felul acesta se poate primi afirmația că actul din 1359 *„e un act de recunoaștere a unei stări existente*“[42], adică i se aprobă lui Iachint „*strămutarea*“ sa din scaunul său mitropolitan de la Vicina, la cererea lui Nicolae-Alexandru Basarab, pe teritoriul aceleiași mitropolii, în capitala Țării Românești. Dacă ar fi fost vorba de existența unei alte mitropolii în capitala Țării Românești, actul de „strămutare“ trebuia să o menționeze, iar termenii trebuiau să fie de numire sau de transferare, pe când actul „strămutării“ nu menționează noul sediu al mitropoliei, fiindcă ne găseam, cum am specificat, în cadrul aceleiași mitropolii. Scaunul presupusului ierarh, arhiepiscopul din capitala Țării Românești, se dovedește că în acest timp era vacant, poate prin decesul arhiepiscopului și în această situație, canonic, este suplinit și administrat de mitropolitul eparhiei, adică, în cazul de față, de mitropolitul Iachint de la Vicina, care, „strămutat“ la „Biserica a toată Ungrovlahia“, își păstrează teritoriul eparhial al Vicinei și capătă acum, după afirmația lui Nicolae Iorga, drepturi metropolitane pe o întindere de pământ și

mai mare, devenind „păstorul legiuit a toată Ungrovlahia“, „Preasfințitul Mitropolit a toată Ungrovlahia“.

Specificarea de mitropolit „a toată Ungrovlahia“ presupune că raza jurisdicției canonice a mitropoliei Vicinei nu se întindea atunci peste „toată Ungrovlahia“. Ea era poate numai până la Olt, când ținuturile din dreapta și din stânga Oltului s-au unit într-un stat unitar sub Basarab I, Întemeietorul, și atunci țara a avut de drept numai un singur arhiepiscop, cel de la Curtea de Argeș, cel de pe lângă Basarab I. Când el poate a decedat, arhiepiscopia Argeșului va fi fost administrată, cum prevăd regulile canonice, în vigoare până astăzi, de mitropolitul Vicinei, Iachint, până în 1359, când el devine de drept acum „Prea Sfințitul Mitropolit a toată Ungrovlahia“.

Peste unsprezece ani, în octombrie 1370 este numit, la cererea voievodului Vlaicu și a curții sale, de către patriarhia din Constantinopol, un al doilea mitropolit, pentru părțile din dreapta Oltului, în persoana lui Antim Critopulos. Aceasta presupune că anterior vor fi existat două arhiepiscopii, una în dreapta Oltului, în voievodatul lui Litovoi, și a doua în stânga Oltului, în voievodatul lui Seneslau.

Se afirmă că „dacă reședința primilor doi Basarabi a fost la Câmpulung, atunci, în chip firesc, trebuie să admitem că și reședința mitropolitului Iachint și a prezumtivilor săi înaintași a fost tot în acest oraș, desigur la biserica cu hramul «Adormirea Maicii Domnului». Când Vlaicu vodă a mutat reședința domnească la Argeș (1369, n.n.), atunci va fi luat acolo și pe mitropolitul țării“[43], adică pe Iachint (1359-1372).

Așa ceva nu se poate afirma. Capitala Țării Românești a fost sub Basarab I, Întemeietorul, la Curtea de Argeș și unde a fost desigur și capitala voievodatului lui Seneslau. Armata lui Carol Robert, în expediția din noiembrie 1330, s-a îndreptat de la Severin spre capitala țării, *Castro Argyas*. Temporar, până la refacerea palatului domnesc din Curtea de Argeș, existent, cum au dovedit-o cercetările arheologice încă din secolul al XIII-lea, afectat în timpul luptelor cu armatele lui Carol Robert, Basarab împreună cu fiul și asociatul său la domnie, Alexandru-Nicolae, au stat un timp la Câmpulung, până la refacerea palatului și terminarea lucrărilor la biserica domnească Sfântul Nicolae, când, sub Vlaicu vodă, se revine la Curtea de Argeș.

Actul mutării mitropoliei din Curtea de Argeș la Târgoviște, în timpul lui Neagoe Basarab, spune clar că Neagoe „sparse mitropolia" și zidi noua biserică a mânăstirii Argeșului, cântată de baladă. Sediul mitropoliei Țării Românești înființată în 1359 a fost la Curtea de Argeș, unde s-a găsit, desigur, și sediul ierarhilor anteriori lui Iachint, în locul unde se găsește astăzi mânăstirea lui Neagoe Basarab și unde a fost o veche mânăstire, rezidită de Basarab I, al cărei pomelnic începe cu Basarab I[44]. Urme arheologice s-au găsit suficiente din secolul al XIII-lea, la biserica bolniță a mânăstirii, azi biserică de enorie. Urme din secolul al XIII-lea, din timpul lui Seleslau, s-au găsit și se văd în ruinele palatului domnesc din curtea Bisericii Domnești, ca și urmele vechii biserici din secolul al XIII-lea aflate sub pardoseala bisericii domnești, Sfântul Nicolae[45].

Revenind la firul evenimentelor istorice, către anul 1359, cea mai mare parte a teritoriilor românești ocupate de puterea mongolă, fu degajată prin ofensiva puterilor creștine. Către anul 1355, linia Dunării fusese liberată de dominația tătară[46].

Cu toate consecințele cuceririi Vicinei de către tătari în 1341[47], ea reușise totuși să-și păstreze caracterul de centru bizantin autonom, iar mitropolitul ei să rămână reprezentantul suprem al autorității politice și ecleziastice a Bizanțului la Dunărea de Jos. Marele avantaj comercial al Vicinei a făcut-o să fie principalul intermediar de schimburi între Bizanț, Dunărea de Jos și Țara Românească[48]. Decăderea rolului politic, economic și ecleziastic al Vicinei „nu poate fi atribuită conflictului bizantino-tătar și ocupației orașului de trupele Hoardei de Aur"[49]. Cupiditatea ungară a regelui Ludovic de Anjou nu încetează să se întindă asupra teritoriilor emancipate de sub dominația Hoardei de Aur. Ungurii lui Ludovic I, cu care genovezii întrețineau relații amicale, le permiseră și îi ajutară să se reinstaleze la Vicina, „la o dată cuprinsă între 1345 și 1351"[50]. Cum am arătat, conflictul dintre genovezi și bizantini susținuți de venețieni avea să se declanșeze, începând din 1350, care a dus la înfrângerea bizantinilor și a venețienilor și la eliminarea lor din bazinul Mării Negre și de la Gurile Dunării. În aceste condiții, rolul Vicinei începea să apună, iar mitropolitul ei nu-și mai putea avea rolul politic și ierarhic de odinioară și nici nu mai putea fi agreat de noii stăpânitori. În aceste condiții, mitropolitul Vicinei își va găsi adăpost și sprijin la

voievozii Țării Românești ca, în cele din urmă, rolul Vicinei apunând definitiv prin acțiunea genovezilor, transferându-l la Chilia, în 1359, și scaunul mitropolitan avea să fie „strămutat", cu demnitatea și atribuțiile canonice avute, la Curtea de Argeș, recunoscut oficial de Patriarhia ecumenică din Constantinopol în mai 1359, unde mitropolitul Iachint se afla deja de mai înainte, de „câtva timp".

Pentru Țara Românească, Vicina era centrul vital comercial în relațiile cu Bizanțul și cu Orientul. În noile condiții create, interesele Țării Românești și ale Bizanțului corespundeau reciproc. Pe de o parte, interesele comerciale, pe de alta, propaganda catolică în Țara Românească și extinderea hegemoniei ungare, în sudul Dunării, și pericolul turcesc au făcut să apropie Țara Românească de Constantinopol, iar rolul de mediator în acest act politic important l-a jucat mitropolitul Iachint, pentru care domnul „în chip neclintit ține la strămutarea mitropolitului Vicinei și deocamdată nu pentru vreun altul, că pentru acesta cere cu mare rugăminte această cârmuire arhierească"[51].

Urmare a consolidării Țării Românești ca stat suveran și independent, în 1359, și Biserica Țării Românești ajunge la o organizare superioară ierarhică prin „strămutarea" mitropolitului Iachint de la Vicina, ca mitropolit a toată Ungrovlahia, care este „o dovadă în plus și a consolidării domniei în Țara Românească"[52], recunoscută acum oficial și de Patriarhia din Constantinopol și de împăratul bizantin, în împrejurările arătate.

Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei, în mai 1359, și a Moldovei, în iulie 1401, este considerată de bizantinologul V. Laurent ca „cea mai frumoasă cucerire pe care a făcut-o Biserica Bizantină în secolul al XIV-lea"[54]. Cele două Biserici românești aveau să preia și să ducă mai departe luminile culturii acelui „Bizanț după Bizanț" în istorie.

Cu aceasta, considerăm conturate *Circumstanțele istorico-politice ale întemeierii Mitropoliei Țării Românești în 1359 la Curtea de Argeș*.

Note

[1] Octavian Iliescu, *Contribuții numismatice la localizarea Chiliei bizantine*, în SCIVA, 1978, 2, p. 208-209, cit. Georges Ostrogorsky, *Histoire de l'Etat byzantin*, trad. française de V. Gouillard, Payot, Paris, 1966, p. 505, 520-555;

Hélène Arhweiler, *Byzance et la Mer. La marine de guerre. La politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e-XV^e siècles*, Paris, 1966, p. 376-381, 385.

[2] Octavian Iliescu, *op. cit.*, p. 209; *Documenta Romaniae Historica. D. Relațiile între Țările Române*, vol. I, București, 1977, p. 20-21.

[3] Octavian Iliescu, *op. cit.*, p. 209.

[4] Șerban Papacostea, *De Vicina à Kili: Byzantins et Génois aux bouches du Danube au XIV^e siècle*, în „Revue des études Sud-Est européennes", t. 16, 1978, 1, p. 68.

[5] Gh. Brătianu, *Récherches sur Vicina et Cetatea-Albă*, București, 1935.

[6] V. Laurent, *La métropolite de Vicina Macaire et la prise de la ville par les Tatares*, în „Revue historique du Sud-Est européen", 23, 1946, p. 225-252.

[7] Șerban Papacostea, *op. cit.*,

[8] *Fontes Historiae Daco-Romanae* (FHDR), 111, 1975, p. 455; „S-au bucurat de tine că le ești împărat și multe insule paristriene au renunțat la răscoala plănuită și si-au dat seama că au fost supuse și asuprite de stăpâni fără drepturi legitime... pământul nemărginit al dacilor e plin de faima biruințelor tale". După V. Laurent, *La domination byzantine aux bouches du Danube*, în „Revue historique du Sud-Est européen", t. 22, 1945, p. 189, 192, 193, insulele paristriene sunt și grindurile de la gurile Dunării. Redobândind această parte a vechiului Paristrion de la tătari, împăratul își consolidează stăpânirea în zonă prin alianța matrimonială cu Nogai (1272).

[9] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 66.

[10] FHDR, III, p. 451: „... În neamul mărinimos al alanilor, numărând ca la șaisprezece mii de oameni, din care peste jumătate erau buni să lupte, după ce am scăpat de Nogai și de robia lui, fiindcă acesta a pierit în război (cu hanul Tahta, n.n.), căutau să treacă la împărat (Andronic al II-lea Paleologul, n.n.) și mergând la ierarhul Vicinei se rugau ca, prin mijlocirea sa, să-i primească împăratul".

[11] Războiul între genovezi și venețieni începe în anul 1350, în „FHDR", III, p. 515, acta 55.

[12] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 72.

[13] Războiul „de la Galata" între bizantini și genovezi s-a terminat prin distrugerea flotei bizantine construită de Ioan al VI-lea Cantacuzino, la 5 martie 1349, în Bosfor. Războiul a fost provocat de tentativa bizantinilor de a-și construi o flotă, pentru a-și reface comerțul maritim. Cele două puteri rivale, Veneția și Genova, încercau să-și atragă fiecare de partea sa Bizanțul, „marea victimă a acestui conflict", cf. FHDR, III, p. 515, nota 56.

[14] FHDR, III, p. 515-517.

[15] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 79.

[16] În 1341, octombrie 26, izbucnește războiul 1 civil, în urma proclamării ca împărat a marelui domestic Ioan (al VI-lea) Cantacuzino. În 1341-1351 are

loc *Controversa hisihastă*, doctrina Sfântului Grigore Palama, recunoscută în acest timp de un sinod ținut la Constantinopol, dar împărăteasa Ana și patriarhul Ioan Calecus se declară împotriva hisihaștilor, al căror sprijin îl obținu Ioan Cantacuzino și se proclamă împărat. A se vedea: Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigore Palama*, ed. a II-a, București, 1993.

[17] Constantin C. Giurescu, *Întemeierea Mitropoliei Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română", LXXVII, 1959, 7-10, p. 688.

[18] Hurmuzaki-Iorga, *Documente*, XIV, VI, p. 7-8, *„Pitac" al mitropolitului Iachint al Țării Românești către Patriarhie despre suferințele sale și pârele ce a îndurat la Domn.*

[19] *Ibidem*, XIV/I, p. 1-4, *Hotărâre sinodală constatând măsura prin care se așează ca exarh patriarhul în Țara Românească, mitropolitul de Vicina, Iachint*; XIV/IV, p. 4-6, *Scrisoarea Patriarhului către Alexandru Vodă, Domnul Țării Românești, despre strămutarea mitropolitului de Vicina la Scaunul acelei țări*; 1359 (6867), mai. - *Sinodul Patriarhiei ecumenice hotărăște ca mitropolitul Iachint de Vicina să fie strămutat ca mitropolit al Ungrovlahiei*. 1359, mai. - Patriarhul ecumenic scrie lui Alexandru Voievod al Țării Românești despre strămutarea mitropolitului de Vicina ca mitropolit al Țării Românești, în „Documente privind istoria României. Veacul XIII, XIV și XV. B. Țara Românească (1247-1500)", București, 1953. Documentele 9 și 10, p. 13-16; FHDR, IV, București, 1982, p. 197-203. A se vedea și la Constantin C. Giurescu, *art. cit.*, p. 637-697, analizarea și documentarea acestor două acte.

[20] *Istoria României*, II, București, 1962, p. 157-158.

[21] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 687.

[22] Șerban Papacostea, *op. cit.*; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *Mitropolia Vicinei și rolul ei în păstrarea Ortodoxiei în ținuturile românești*, în „De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice și monumente de artă creștină", Ed. Arhiep. Tomisului și Dunării de Jos, Galați, 1977, p. 155; DIR, B. Țara Românească (1247-1500), București, 1953, p. 5, doc. 2. Într-un catalog redactat la 1249-1250, Vicina figurează printre scaunele arhiepiscopale autonome.

[23] N. Iorga, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, vol. 1, 1929, p. 33.

[24] Pr. Niculae Șerbănescu, *Mitropoliții Ungrovlahiei*, în „Biserica Ortodoxă Română", an. LXXVII, 1959, 7-10, p. 730.

[25] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 678.

[26] *Ibidem*, p. 676; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, afirmă: „Basarab I cel Mare a avut, desigur, vreun episcop sau mitropolit în Țara Românească...", *Istoria Bisericii Române*, manual pentru Institutele teologice, vol. I, București, 1957, p. 145; „,... este cu neputință să credem că Marele Basarab, făuritorul statului muntean și ctitorul bisericilor domnești din Câmpulung și Curtea de Argeș, să nu fi avut pe lângă sine, la curtea domnească, și o față bisericească mai înaltă, vreun arhiereu

sau vlădică... încă de pe vremea lui Basarab trebuie să fi fost un vlădică în Țara Românească. Se înțelege, însă, că o ierarhie strict organizată și mai ales recunoscută de Patriarhia din Constantinopol nu era pe atunci. Abia fiul și urmașul său de tron, Nicolae-Alexandru Basarab, năzui să aibă în țara sa un scaun de mitropolit și pe care socoti nimerit să-l așeze lângă Curtea domnească de la Argeș. Dar el nu putea să întemeieze această mitropolie decât cu învoirea și cu binecuvântarea Patriarhiei de Constantinopol".

[27] Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. I, București, 1980, p. 240-241.

[28] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 676.

[29] *Istoria Bisericii Române*, Manual pentru institutele teologice, vol. I, p. 147.

[30] *DIR*, vec. XIII, XIV și XV. B. Țara Românească, doc. 1, p. 23; *Documenta Romaniae Historica* (DRH), vol. I, București, 1977, p. 21-28; doc. 10, p. 25, 26.

[31] Șerban Papacostea, *Românii în secolul al XIII-lea, între cruciadă și Imperiul mongol*, București, 1938, p. 62-64.

[32] Hurmuzaki, I, 1, p. 132; DRH, D. 1, p. 20-21; Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 62-63, cu corectarea textului din DRH, D, 1, p. 20, a cuvântului „oameni" cu „popoare".

[33] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 64; Idem, *Întregiri la cunoașterea vieții bisericești a românilor în evul mediu (secolul XIV)*, în vol. *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, 1988, p. 205-221.

[34] Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 230.

[35] Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, (nota 22).

[36] Petre Diaconu, *Despre organizarea ecleziastică a regiunii Dunării de Jos (ultima treime a secolului X - secolul XII)*, în „Studii Teologice", an. XIII, 1990, 1, p. 119.

[37] Constantin C. Giurescu, *Știri noi despre străromânii din Dobrogea*, în „Tomis., 1967, p. 4; D. C. Giurescu, *Țara Românească în secolele XIV-XV*, București, 1973, p. 41, 46; Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 161.

[38] Constantin C. Giurescu, în BOR, cit., p. 684, nota 92; V. Laurent, *La domination byzantine aux bouches du Danube sous Michel Paléologue*, în „Revue Historique de Sud-Est Européen", Bucarest, XXII, 1945, p. 187; M. Alexandrescu-Dersca, *L'expédition d'Umur beg aux bouches du Danube (1337 ou 1338)*, în „Studia et Acta Orientalis", t. 11 (1960), p. 3-23; M. Guboglu și M. Mehmet, *Cronici turcești privind țările române*, București, 1966, t. I, p. 36.

[39] Constantin C. Giurescu, în BOR, cit., p. 685.

[40] N. Iorga, *Istoria Bisericii românești*, ed. a II-a, vol. I, p. 33.

[41] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 56 și urm.

[41] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*, p. 62.

[43] Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 244.

[44] Constantin C. Giurescu, *op. cit.*. A se vedea și Aurelian Sacerdoțeanu, *Organizarea Bisericii Ortodoxe Române în secolele al IX-lea - al XIII-lea*, în „Studii Teologice“, an. XX, 1968, 3-4, p. 242, 257; A. A. Bolșacov-Ghimpu, *Episcopi ortodocși din Țările Române în secolul al XIII-lea*, în „Glasul Bisericii“, an. XXX, 1971, 1-2, p. 118-129; Șt. Ștefănescu, *Les premières formations étatiques de la Roumanie*, în „Dacoromania“, München, 1, 1973, p. 104-113.

[45] Nicolae Constantinescu, *Curtea de Argeș. 1200-1400. Asupra începuturilor Țării Românești*, București, 1984.

[46] Șerban Papacostea, *De Vicina à Kilia...*, p. 77.

[47] V. Laurent, *L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'Empire byzantine*, în „Revue des Etudes Byzantinnes“, XVIII, 1960, p. 145-162; Idem, *Le métropolite de Vicina Macarie et la prise de la ville par les Tatares*, în „Revue Historique de Sud-Est Européen“, Bucarest, XXIII, 1946, p. 224-232; Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 67.

[48] Șerban Papacostea, *op. cit.*, p. 66-67.

[49] *Ibidem*, p. 70.

[50] Michel Balard, *Les Génois dans l'Ouest de la Mer Nore, au XIV-e siècle*, în „Actes du XIV-e. Congrès international des Etudes Byzantines, Bucarest, 6-12 septembre, 1971; București, 1975, p. 26.

[51] Hurmuzaki, *Documente*, XIV, p. 3, 14.

[52] *Istoria României*, II, p. 156.

53 A se vedea și art. nostru: „*Localizarea Chiliei bizantine și împrejurările în care s-a înființat Mitropolia Țării Românești*, în „Glasul Bisericii“, an. XXXVII, 1978, 9-12, p. 1055-1071.

[54] V. Laurent, *Contributions à l'histoire des relations de l'Eglise byzantine avec l'Eglise roumaine au début du XV siècle*, în „Bulletin historique de l'Académie roumaine“, tom. XXVI, 1945, p. 165; Alexandru Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în „Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare., în „Culegere de studii îngrijite de M. Berna“, București, 1964, p. 97-179.

ISTORIA UNUI NUME CREȘTIN-BIZANTIN*

„... Și vor chema numele lui Emanuel, ce se tâlcuiește: Cu noi este Dumnezeu" (Matei I, 23; Isaia VII, 14).

De la începutul creștinismului, a circulat numele *Emmanuel*. Este numele dat Mântuitorului de proorocul Isaia în Vechiul Testament: *Imanuel* - צקנדאל - pe care Evanghelistul Matei îl tâlcuiește: „*Cu noi este Dumnezeu*".

Numele, sub forma aceasta, are o largă circulație în vorbirea curentă a creștinilor din Balcani. Îl întâlnim în antroponime, ca nume de botez și nume de familie, în toponime și până și în creațiile folclorice[1].

În limba greacă, 'Eμμανουήλ(ó) va ajunge prin afereză Μανουήλ[2], formă care apare încă din a doua jumătate a primului mileniu d. Hr., ca nume de ierarhi, oameni politici, conducători militari, împărați și scriitori din Imperiul Bizantin[3].

În neo-greacă, forma Μανουήλ, prin analogie cu alte nume proprii Μιλτιάδης, Δημτρης, παναγίωτης va primi sufixul ης, devenind Μανουήλης. Pentru evitarea hiatului, - η - dispare și prin contragere ουη > ου. > ο(ω) avem Μανοῦήλης > Μανούλης > Μανώλης sau Μανόλη [4].

O dovadă a formei grecești Μανώλης o avem încă din secolul al XII-lea, când numele împăratului bizantin Manuel I Comnenos (1143-1180) era rostit de popor Μανώλης. Frecvent însă, forma respectivă a acestui nume o întâlnim în neo-greacă, începând cu a doua jumătate a secolului al XV-lea și secolul al XVI-lea[5].

Privitor la răspândirea numelui biblic, care pentru Sud-Estul Europei își are ca centru Grecia, se disting, cum arată Prof. P. Caraman[6], două perioade:

a) O perioadă veche creștină, cu durată până după creștinarea slavilor meridionali, sub influența directă a Bisericii, în care avem formele cu fonetismul ebraic, sau cât mai apropiat de tipul *Emmanuel - Manuel*. La bulgari, numele se întâlnește sub forma de Manuil, Manoil, iar la sârbi, Manojlo[7]. La români, numele circulă sub ambele forme, atât în antroponime cât și în toponime: *Emmanuel - Emmanoil, Manuel - Manoil, Manuilă - Manoilă, Manoilești* etc., ca și în forme prescurtate: *Manu, Maniu, Manea, Mănescu, Mănăești, Măneci* etc"[8].

Numele *Emmanuel* în forma *Enmanuel* îl aflăm pe teritoriul țării noastre, pentru prima dată, într-o inscripție de la Tomis, datată din secolul al V-lea, în limba greacă: τῷ μακαρίῳ (τ) ιμοθέῳ παρὰδινίου νεοφωτίστου Ἐνμανουηλ (- Fericitului Timothei, din partea lui Dinias, foarte de curând luminat (botezat) Enmanuel)[9].

După J. Zeiller[10], „fericitul Timotei", căruia neofitul Dinias îi dedică masa în formă de altar, ar fi fost episcopul Timotei de Tomis, care a participat la Sinodul al III-lea Ecumenic de la Efes, din 431, și care l-ar fi botezat.

Este demn de remarcat că păgânul *Dinias*, devenit creștinul Enmanuel, este un autohton, un get din Scythia Minor. Alexandru Philippide[11] arată că rădăcina *dina* este carcateristică numelor topice care se găsesc numai în Scythia Minor. Numele *Dinias* va fi însemnat în limba geto-dacă, poate, locuitor al cetății, sau *orășean*, în sensul de astăzi al cuvântului, dacă avem în vedere că termenul *dina* se referea la cetate, ca și traco-dacele: *dava, para, bria*[12], de unde *Dinogetia* ar însemna: *Cetatea getă* sau *Cetatea geților*.

Forma *Enmanuel* este cea mai veche mențiune despre numele Mântuitorului primit de un creștin geto-dac, ceea ce probează vechimea creștinismului la noi, venit și sub forma greacă, din Bizanțul creștin, prin provincia Scythia Minor. Forma Ἐνμανουήλ în loc de forma corectă greacă Ἐμμανουήλ ne dovedește că getul Dinias nu era un cărturar sau un vorbitor curent al limbii grecești. În același timp, limba geto-dacă presupune că încă se mai vorbea și era folosită în Scythia

Minor, alături de limba greacă și de limba latină. Din cele circa 80 de nume întâlnite în textul inscripțiilor creștine din Scythia Minor, peste 30 sunt nume grecești și tot pe atâtea sunt și romane[13]. Procesul de romanizare și creștinare a populației autohtone geto-dace era în curs de desăvârșire în acest secol, care avea să-și pună pecetea lui pentru totdeauna și asupra acestui ținut geto-dac.

După episcopul *Timotei* întâlnim ca „episcop al cetății Tomitane" pe episcopul *Ioan*, care scria pe la 446 în limba latină, apărând credința ortodoxă împotriva ereziilor nestoriană și monofisită[14].

b) A doua perioadă de răspândire a numelui, în forma neo-greacă Μανώλης, coincide, după Prof. P. Caraman, cu o parte din sfârșitul primei perioade și continuă câteva secole după aceea. Bulgarii au primit forma numelui direct de la greci, dar „în același timp și de la români"[15], ca *Manolъ (Manolčo, Mănolъ)*. La sârbi, antroponimul e cunoscut sub forma *Manojlo*[16].

La români, numele *Manoli* (-e) a venit direct de la greci, reproducând forma Μανώλης. Documentele timpului atestă prezența lui *Manoli* în Țara Romănescă începând din secolul al XVI-lea. În Sfatul domnesc al lui Neagoe Basarab, întâlnim ca ispravnic pe *Manoli* portar (19 iulie 1517)[17].

Frecvența numelui Manoli în limba greacă l-a trecut și în folclor. El reprezintă pentru tradiția poporului grec, tipul ideal al constructorului, al arhitectului, așa cum îl întâlnim într-un proverb înregistrat de Karl Dieterich[18]: 'Ο Μανώλης μὲ τά λόγα χτίζει ἀνώγια χαὶ χατώγια (- Manole cu cuvintele construiește (clădirea cu) etaje și subsoluri). Proverbul figurează într-o formă identică și în colecția de proverbe a lui Aravantinos[19], după cum figurează și la aromâni: „*Manoli cu sbórele adară anoghi ș'catoghi*" (- Manole cu vorbele clădește și deasupra pământului și dedesubt)[20]. La greci, cum arată Prof. P. Caraman, „Manoli este un nume consacrat pentru arhitectul ideal, un nume de simbol"[21]. Acest personaj legendar, cu însușiri extraordinare în arta clăditului, va trece și în folclorul popoarelor la care a circulat acest nume, în special la români și la bulgari.

În forma tipică sau simbolică a folclorului, Manole ar rămâne fără sens, dacă n-am avea în vedere substratul creștin al explicației

numelui, ca aparținând Mântuitorului, care și-a zidit Biserica prin jertfa Trupului și a Sângelui Său.

După învățătura creștină, Dumnezeu a făcut sau a zidit pe om din iubire, după chipul Său: „*Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut*" (Facerea I, 27), prin chip înțelegându-se sufletul omului în înclinația lui spre Dumnezeu.

Prin păcatul neascultării, din mândrie, omul cu buna sa voie și știință s-a sustras harului sau grației lui Dumnezeu și atunci chipul lui Dumnezeu s-a alterat, s-a întunecat în om și el a căzut pradă suferinței și morții. Dumnezeu își iubește zidirea și nu-l părăsește pe om; îl salvează, prin întruparea Fiului, care devine „*Adam cel nou*", Dumnezeu adevărat și om adevărat și poartă numele *Emmanuel (- Dumnezeu este cu noi)*. „*Și Cuvântul trup s-a făcut*" (Ioan I, 14); „*Acesta în lume era și lumea prin El s-a făcut*" (Ioan I, 10). Cel ce este Ziditorul lumii, acum pe sine se zidește om, devenind „*Fiul Omului*".

Textul Evangheliei după Matei (I, 18 - 25), în care se vorbește despre nașterea Mântuitorului și numele pe care-l primește, *Emmanuel*, prezis de proorocul Isaia (VII, 14), se citește la sărbătoarea Nașterii Domnului, la utrenie, atât în ajunul sărbătorii (24 decembrie) cât și în ziua sărbătorii Nașterii (25 decembrie). Cântările stranei de la cele două utrenii, când se citește același text evanghelic, scot în evidență sensul întrupării *Ziditorului*, a lui *Emmanuel*.

Exemple: „*Vino Israil ... cunoaște pe Ziditorul, cel ce s-a născut în peșteră...* " (Cântarea a doua de la Laude, Utrenia Ajunului Nașterii Domnului)[22]; „*Dumnezeu și Ziditorul în zidire trupească s-a îmbrăcat și cela ce cu mână tare a zidit făptura, din pântecele zidirei se vede...* " (Troparul, glas IV de la ceasul al VI-lea, Utrenia Ajunului Nașterii Domnului)[23]; „*Văzând Ziditorul pe om pierind, pe cel ce l-a zidit cu mâinile, plecând cerurile s-a pogorât...*" (Câtarea a doua a primei Catavasii de la Utrenia Nașterii Domnului)[24].

Cu aceste explicații ne apropiem de înțelegerea personajului Manoli(-e) din *Cântecul bătrânesc al Mănăstirii Argeșului, - Balada Meșterului Manole* -, cea mai desăvârșită operă epică populară a temei jertfei zidirii, creată de poporul român, în cadrul culturii creștino-bizantine a Peninsulei Balcanice.

Poporul, impresionat de măreția arhitectonică a edificiului mânăstirii lui Neagoe Basarab din Curtea de Argeș, l-a trecut în cântecul său epic, cum trece tot ceea ce-l impresionează prin virtuțile frumosului, iar constructorului mânăstirii i-a dat un nume pe măsura admirației lui poetice. Acest nume ideal al constructorului circula însă în folclor pe toată aria bizantino-balcanică în secolul al XVI-lea și poporul român l-a văzut întruchipat aevea în constructorul sau în mai-marele meșter al bisericii Mânăstirii Argeșului și i-a spus: *Meșterul Manole.*

Ținând seama de funcția folclorului, care însoțește istoria, consemnând atmosfera și faptele, în felul său, nu în sens mecanic, noțional, științific, ci cu ajutorul imaginii artistice[25], nu se poate afirma că Manoli(-e) ar fi numele real-istoric al mai-marelui meșter al zidarilor lui Neagoe Basarab.

Meșterul Manole este un personaj folcloric, legendar, care întruchipează calitățile ideale ale constructorului ce-și jertfește din iubire tot ce are mai scump pe lume: viața lui și a familiei sale, ca să dea viață operei sale și s-o realizeze desăvârșită și nemuritoare. Încă din 1852, Vasile Alecsandri afirma: „Acest meșter Manoli a rămas în tradiție un personaj legendar. Poporul atribuie lui Manoli zidirea tuturor monumentelor vechi din țară“[26]. Tradiția localnicilor din părțile Mehadiei susține că în locul ruinelor de la Băcșănești (Barkan) ar fi existat cândva vechea lor episcopie și că biserica de aici ar fi fost zidită de meșterul Manole[27].

Istoricii au căutat să-i dea în schimb Meșterului Manole din balada populară, un suport istoric, o identificare în timp și-o origine etnică, dar el a rămas tot „meșterul necunoscut“[28], fiindcă în baladă are o funcție artistică, de a comunica un sentiment, o idee, un mesaj, și nu să comunice un nume informativ istoric.

Sigur, se poate afirma că „meșterul necunoscut“, cu bogata sa experiență, „a știut să accentueze ceea ce, în înfățișarea monumentului (biserica Mânăstirii Curtea de Argeș - n.n.), exprima legătura dintre popoarele balcanice și cel din Țara Românescă: moștenirea comună a tradiției de cultură și artă a Bizanțului, în forma ei religioasă, caracteristică epocii, și anume în cea confesional ortodoxă, proprie sud-estului Europei“[29]. Marele meșter al Mânăstirii Argeșului a știut și a izbutit genial să-i imprime un mesaj. Era mesajul pe care Neagoe Basarab, voievodul Țării Românești, „ce reprezenta doar o parte a marei

boierimi, îl adresa tuturor celorlalți boieri, tuturor locuitorilor țării sale și, dincolo de hotarele acesteia, întregii creștinătăți de sub stăpânirea otomană: un apel către supușii săi, la solidaritate în jurul autorității domnești, singura care, în concepția vremii, putea asigura dăinuirea statului; un apel către creștinii din Balcani ca să se alăture și ei luptei pe care, el și țara sa, se pregătea să o ducă împotriva cotropirii otomane“[30].

În mod firesc, se pune întrebarea: A înțeles poporul acest mesaj care i se adresa prin măreția operei arhitecturale a Mânăstirii Argeșului? Răspunsul lui a fost la înălțimea actului voievodal, pe care l-a dat în capodopera sa, *Balada Meșterului Manole.*

Apelul la solidaritate și mobilizare, transmis prin edificiul Mânăstirii Argeșului, în care popoarele ortodoxe vedeau un nou Sion și o nouă Sfânta Sofia, cerea, în lupta angajată cu puterea Imperiului Otoman, o pregătire de jertfă, de totală dăruire, pe care poporul nostru a înțeles-o și a simbolizat-o în jertfa Meșterului Manole. Ce nume mai concret putea simboliza acum această idee de salvare, de mântuire a popoarelor ortodoxe, ca numele *Emmanuel* (- Cu noi este Dumnezeu), folosit în secolul al XVI-lea în forma de Manoli(-e)?

Emmanuel s-a jertfit pentru a mântui lumea: *„Căci așa a iubit Dumnezeu lumea, încât și pe Unul-Născut Fiul Său L-a dat, ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*“ (Ioan III, 16). Manoli(-e) împreună cu soția sa și cei nouă meșteri mari se jertfesc în balada românească pentru a salva de la pieire Mânăstirea Argeșului, care simboliza atunci Biserica Ortodoxă.

Manoli(-e) concretiza simbolic mesajul Mânăstirii Argeșului, care se adresa și lumii ortodoxe, într-un ceas de grea răspundere. Pentru aceasta, numele lui circulă în baladă în toată Peninsula Balcanică. Este un nume simbolic, un nume de mobilizare a conștiinței religioase și naționale. Ce a însemnat pentru poporul român secolul al XVI-lea, altceva decât epopeea unor jertfe neîntrerupte? Începând cu Radu de la Afumați, ginerele lui Neagoe Basarab și urmașul domniei lui, și culminând cu Mihai Viteazul, nu este decât o continuă baladă a jertfei zidirii iubirii de țară.

De aceea, numele lui *Manole* e atât de cântat de poporul român[31]. El poartă simbolic mesajul istoriei sale.

* Comunicare prezentată, în limba franceză, la cel de al XIV-lea Congres internațional de studii bizantine, București, 6 - 12 septembrie, 1971: *L'Histoire d'un nom chrétien-byzantin*, în „Actes du XIV[e] Congrès international des études byzantines", Bucarest, 6 - 12 septembre 1971, vol. II, p. 571 - 577.

[1] P. Caraman, *Considerații critice asupra genezei și răspândirii baladei Meșterului Manole în Balcani* (Iași f.a.). Extras din Buletinul Institutului de Filologie română „Al. Philippide", Iași, I, 1934, p. 64 - 102.

[2] Cade prefixul 'εμ, provenit din 'εν, (adv. și prep.) = *în cu*. Înainte de β, π, φ, μ, ψ, prep. 'εν, în cuvinte compuse, devine 'εμ; Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec - franșais*, Paris, 1950, p. 665.

[3] P. Caraman, *op. cit.*, p. 76 - 77. ??? , în prima jumătate a secolului al VII-lea este un general al împăratului Heraclios; la începutul secolului al IX-lea avem pe episcopul Μανουήλ din Chariupolis (Tracia), dus în captivitate de bulgari; contemporan cu el este Μανουήλ, unchiul Teodorei, soția împăratului Teofil etc.

[4] *Ibidem.*

[5] *Ibidem*, p. 80.

[6] *Ibidem*, p. 86.

[7] *Ibidem.*

[8] *Ibidem*; N. A. Constantinescu, *Dicționar onomastic românesc*, București, 1963, p. 100 - 101; Acad. Al. Graur, *Nume de persoane*, București, 1965, p. 28, 49, 41, 84; *Manea* se confundă cu *Minea*, provenit din substantivul *mână* sau *mâine*. Cf. N. A. Constantinescu, *op. cit.*, p. 101; P. Caraman, *Les bases mystiques de l'anthroponymie. Prolégomenes a l'étude des noms personnels roumains* (f.d.).

[9] I. Barnea, *Creștinismul în Scythia Minor după inscripții*, în „Studii Teologice", VI (1954), nr. 1 - 2, p. 81, 96.

[10] J. Zeiller, *Anciens monuments chrétiens des provinces danubiennes de l'empire romain*, în „Strena Bulletina", Zagreb Split, 1924, p. 415; I. Barnea, *op. cit.*, p. 81; Radu Vulpe, Ion Barnea, *Din istoria Dobrogei. Romanii la Dunărea de Jos*, vol. II, București, 1968, p. 457, nota 6.

[11] Alexandru Philippide, *Originea Românilor*, vol. I, Iași, 1923, p. 440.

[12] *Ibidem*; C. Scorpan, *Prezența și continuitatea getică în Tomis și Callatis*, în « Studii și cercetări de istoria veche », t. 21, nr. 1, 1970, p. 65 - 95.

[13] I. Barnea, *op. cit.*, p. 90; Radu Vulpe - Ion Barnea, *op. cit.*, p. 462; Constantin Daicoviciu, *Romanizarea Daciei*, în „Apulum", p. 261.

[14] Radu Vulpe - Ion Barnea, *op. cit.*, p. 457.

[15] P. Caraman, *Considerații critice ...*, p. 84.

[16] *Ibidem*, p. 86.

[17] Aurelian Sacerdoțeanu, *Contribuții la studiul diplomaticii slavo-române. Sfatul domnesc și sigiliile din timpul lui Neagoe Basarab (1512 - 1521)*, în

„Romanoslavica“, X, 1964, p. 431, 434. A se vedea prezența numelui la Constantin V. Obedeanu, *Grecii în Țara Românească cu o privire generală asupra stării culturale până la 1717*, București, 1900.

[18] K. Dieterich, *Sprache und Volksüberlieferungen der südlichen Sporaden*, Wien, 1908, p. 394, la P. Caraman, *Considerații critice ...*, p. 91.

[19] P. Caraman, *Considerații critice ...*, p. 92.

[20] *Ibidem*, p. 93.

[21] *Ibidem*, p. 91 - 92.

[22] *Mineiul lunii decembrie*, ed. a III-a, 1927, Tipografia Mânăstirii Cernica, p. 383.

[23] *Ibidem*, p. 394.

[24] *Ibidem*, p. 412.

[25] Ovidiu Bîrlea, *Folclor și istorie*, în „Revista de etnografie și folclor“, t. 11 / 1966, nr. 1, p. 13; Pr. I. Ionescu, *Legendă și adevăr în Cântecul bătrânesc al Mânăstirii Argeșului: Balada Meșterului Manole*, în „Biserica Ortodoxă Română“, LXXXVIII / 1970, nr. 1 - 2, p. 205.

[26] V. Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, ediție îngrijită de D. Murărașu, București, 1971, p. 117.

[27] Pr. Gh. Cotoșman, *Episcopia Mehadiei*, în „Revista Institutului social Banat - Crișana“, XI, 1943, nr. 1, p. 24 - 28.

[28] Louis Reissenberger, *L'Eglise monastère épiscopal de Kurtea d'Argis en Valachie*, Vienne, 1867, p. 30, presupunea pe Meșterul Manole de origine greacă, din Niaesia. Presupunerea va fi însușită și de alți istorici. Cf. Franz Jaffé, *Die bischöftiche Klosterkirche zu Curtea de Argeș in Rumanien*, Berlin, 1911, p. 33 - 34 (ed. franceză).

Al. Odobescu, *Biserica Curtea de Argeș*, București, 1879; idem, *Biserica de la Curtea de Argeș și legenda Meșterului Manole*, în „Opere complete“, vol. II, București, 1908, p. 267 - 272; idem, *Episcopia de Argeș*, în „Convorbiri literare“, nr. 1- 2, 1915, p. 1107 - 1133, vedea în *Manea*, vătaful de zidari, pictat în pridvorul bisericii Mânăstirii Hurezi, alături de *Istratie* lemnarul și de *Vucașin Caragea*, pietrarul, pe *Meșterul Manole*.

Critica tezei lui Al Odobescu, la Pr. I. Ionescu, *Despre Cântecul bătrânesc al Mânăstirii Argeșului - Balada Meșterului Manole*, în « Mitropolia Olteniei », XXII (1970), nr. 3 - 4, p. 209 - 210;

Ghenadie Enăceanu, *Meșterul Manole*, în « Biserica Ortodoxă Română », VII (1883), p. 75 - 95; 217 - 234, afirmă că Meșterul Manole trebuie să fi fost macedo-român (p. 157);

Gr. T. Tocilescu, *Biserica Episcopală a Mânăstirii Curtea de Argeș*, 1886, p. 37, amintește pe „Manolii din Niaesia“ care ar fi colaborat cu Neagoe Basarab la construirea unei moschei în Constantinopol;

S. P. Cegăneanu, *Ceva cu privire la Meșterul Manole*, în „Buletinul Comisiei Monumentelor Istorice", III, 1910, p. 47, identifică pe *Mane*, al cărui nume Gr. Tocilescu l-a găsit însemnat pe un fragment din chenarul ușii de la vechea biserică a Mânăstirii Bistrița, cu vestitul Manoli de la Curtea de Argeș. Identificarea a fost acceptată și de Al. Lapedatu, *Cercetări istorice cu privire la meșterii bisericilor din Țara Românească în sec. XV și XVI*, în « Un mănunchi de cercetări istorice », București, 1915, p. 166; Cf. Șt. Ștefănescu, *Bănia în Țara Românească*, București, 1965, p. 121 - 122;

V. Vătășianu, *Istoria artei feudale din Țările Române*, vol. I, București, 1959, p. 506, nota 4, contestă identificarea: „Chenarul de ușă de la biserică, semnat „Mane meșter", nu poate fi atribuit veacului al XVI-lea. În acest caz, acest Mane nu are nimic comun cu legendarul meșter Manole";

G. Balș, *Influences arméniennes et géorgiennes sur l'arhitecture roumaine. Communication faite au III-e Congres des Etudes Byzantines* (Athènes, 1931), Vălenii de Munte, 1931, p. 12, presupune pe Manole « un armean sau un georgian emigrat din țara sa, lucrând la Constantinopol », de unde Neagoe Basarab l-a adus la Curtea de Argeș. Va fi fost, fie din Nysia, aproape de Aidin, vechiul Tralles din Asia Mică, fie din Nyssa din Capadocia Sf. Grigore de Nyssa;

După N. Ghika - Budești, *Evoluția arhitecturii în Muntenia și Oltenia*, partea a patra, București, 1936, p. 134, legendarul Meșter Manole, de care vorbește tradiția, ar fi creatorul celor două capodopere de arhitectură din Muntenia: Dealu și Curtea de Argeș;

Grigore Ionescu, *Curtea de Argeș*, București, 1940, p. 139; idem, *Istoria arhitecturii în România*, I, 1963, p. 284, consideră că la Curtea de Argeș au lucrat doi meșteri, unul băștinaș, autohton, „care după toate aparențele este adevăratul arhitect" și „un meșter decorator cu pietrarii lui specialiști străini", presupus Manoli, identificat cu Meșterul Manole al legendei populare, care „ar fi mai degrabă un armean care lucra la Constantinopol". V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 496 - 497, respinge teza colaborării a doi meșteri, unul autohton și altul străin. Cu privire la construcția bisericii lui Neagoe Basarab, V. Vătășianu, *op. cit.*, afirmă că este vorba numai „de o restaurare, amplificare și decorare a vechii biserici din veacul al XIV-lea";

Victor Brătulescu, *Frescele din biserica lui Neagoe de la Curtea de Argeș*, București, 1942, p. 11, a căutat să identifice inițialele MΛPБ de pe lespezile de mormânt din Mânăstirea Argeșului, ale lui Neagoe Basarab și ale membrilor familiei sale, cu numele Manole. Teza i-a fost respinsă de V. Vătășianu, *op. cit.*, p. 497, nota 4. Asupra vechii sale teze, Victor Brătulescu a revenir cu rectificări și precizări în articolul: *Inițiale și monograme legate de semnul crucii*, în „Mitropolia Olteniei", XVII (1965), nr. 7 - 8, p. 568 - 586;

A se vedea problema monogramei MΛPБ și la I. C. Chițimia, *Considerații referitoare la interpretarea formulei slave* MΛPБ, în « Romanoslavica », XII, 1965, p. 299 - 306;

După Emil Lăzărescu, *Biserica Mânăstirii Argeşului*, Bucureşti, 1967, p. 29, meşterul ctitoriei lui Neagoe Basarab de la Argeş este „meşterul necunoscut". Originea motivelor ornamentale exterioare ale bisericii Mânăstirii Argeşului « nu mai pot fi hotărâtoare pentru stabilirea caracterului românesc sau străin al monumentului » (*op. cit.*, p. 39). „Cunoştinţelor tehnice şi de artă, ingeniozitatea şi talentul, toate aceste însuşiri de care a dat dovadă meşterul de la Argeş, nu ţin de o anume naţionalitate, ci de calitatea lui personală de artist" (*op. cit.*, p. 41).

[29] Emil Lăzărescu, *op. cit.*, p. 41.

[30] *Ibidem*, p. 40.

[31] Este de remarcat că poporul român, printr-o distinsă decenţă a sa, nu foloseşte în onomastică numele Mântuitorului: *Iisus*. Numele Mântuitorului la poporul român, pe care-l foloseşte în onomastică şi pe care-l întâlnim, cum am arătat, încă din secolul al V-lea d.Hr., trecut apoi şi în toponime şi în folclor, este *Emmanuel - Manuel - Manole*. Este o dovadă, în plus, că la poporul român creştinismul are o amprentă specifică şi firii lui geto-dace.

Notă adausă: Despre „Jertfa zidirii" şi bibliografia la zi, la Ion Taloş, *Meşterul Manole*, Bucureşti, 1973.

SINODUL DE LA IAȘI 1642*

Sinodul de la Iași este un eveniment epocal pentru lumea ortodoxă. În prezent i s-a contestat calitatea de sinod, atribuindu-i-se contextul de „conferință teologică". Vom căuta în continuare, să restabilim adevărul istoric.

În prefața la Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe - 1642, tradusă de Prof. Alexandru Elian, și tipărită în Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1981, la pagina 7, se afirmă despre Sinodul de la Iași, de la Trei Ierarhi, din 1642 că, este o „conferință teologică" și că „nu a asistat la lucrări nici unul dintre ierarhii moldoveni, cum greșit mai cred încă unii cercetători, pentru că nu a fost vorba de ceea ce am numi azi o reuniune de experți în probleme în care erau direct interesate numai cele două părți: Chievul și Constantinopolul. Izvoarele contempoarne, de altfel, nu lasă nici un fel de îndoială în această privință".

De fapt, se reia o afirmație mai veche a lui N. Iorga, dar neîmpărtășită de nimeni până în prezent: „De altminterea, așa-zisul sinod nici nu era menit să fie o adunare solemnă de vlădici, ci mai mult un conventicul, o conferință de teologi ruși și greci, strânși pentru a da o aprobare definitivă Mărturisirii de credință pe care o alcătuise împotriva calvinismului amenințător Petru Movilă și cu sfătuitorii săi din Chiev"[1].

În tratatele de istorie a literaturii române, de istorie, de istorie bisericească, în lucrări de simbolică și dogmatică, Sinodul de la Iași din 1642 este considerat sinod și nu „conferință teologică".

Cu prilejul împlinirii a trei sute de ani de la întrunirea Sinodului de la Iași din timpul domniei lui Vasile Lupu, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a hotărât, în ședința din 6 iunie 1941, sărbătorirea

solemnă a evenimentului, și între altele, revista „Biserica Ortodoxă Română“, să închine spre pomenire două numere, cuprinzând studii, documente și comunicări în legătură cu mitropolitul Petru Movilă, cu Sinodul de la Iași și cu Mărturisirea ortodoxă.

În nr. 9-10 / 1942 din „Biserica Ortodoxă Română“, număr consacrat „Întru pomenirea Sinodului de la Iași 1642 - 1942", și-au adus contribuția cărturarii: Pr. Prof. Acad. Niculae M. Popescu, Prof. P. P. Panaitescu, N. A. Gheorghiu, Arhim. Iuliu Scriban, Prof. Teodor M. Popescu, Diac. Gh. I. Moisescu.

Cinstirea evenimentului a avut loc și în cadrul Academiei în ședința publică din 30 octombrie 1942, când a vorbit Pr. Prof. Acad. Niculae M. Popescu: „Pomenirea a trei sute de ani a Sinodului de la Iași - 15 septembrie - până la 27 octombrie 1642“[2].

În amintirea Sinodului de la Iași din septembrie - octombrie 1642, în anul 1942 s-a publicat Mărturisirea ortodoxă 'Ορθόδοξος 'Ομολογία în ediția critică bilingvă, textul grecesc după manuscrisul Parisinus 1265 și reproducerea traducerii românești făcute de logofătul Radu Greceanu, apărută la 3 decembrie 1691, în tipografia domnească de la Episcopia Buzăului „den porunca prea luminatului Domn Constantin Brâncoveanu“, fiind prima tălmăcire într-o limbă națională, care avea să fie urmată, până în prezent, de nouăsprezece ediții, ultima ediție apărută în 1981, cu cea mai concretă traducere făcută de Prof. Alexandru Elian, căruia îi suntem recunoscători.

În prefața ediției din 1942, semnată de mitropolitul Tit Simedrea, se menționează: „Această Mărturisire ortodoxă scrisă în limba latină, fu cercetată și tradusă în limba greacă la Sinodul de la Iași (15 septembrie - 27 octombrie 1642). Iar Sinodul patriarhicesc din Constantinopol o cercetă din nou și aprobă traducerea greacă, în luna martie a anului 1643. Aprobarea fu iscălită de Patriarhul ecumenic Partenie I (1639 - 1644) și de numeroși mitropoliți și demnitari“ (p. III).

„Am întocmit această lucrare migăloasă, întru amintirea Sinodului de la Iași din septembrie - octombrie 1642“ (p. XLVIII).

În legătură cu această lucrare, Prof. Al. Elian a publicat o amplă recenzie, făcând rezerve despre Sinodul de la Iași, afirmând că „obiecțiile ridicate împotriva calificării de Sinod - după părerea noastră întemeiată

- se reduc la două. În primul rând observația justă că această reuniune n-a lăsat în urma ei nici acte sinodale, nici hotărâri dogmatice sau canonice.[3] și, în continuare: „Nu se știe dacă, la aceste conferințe, au luat parte și delegați români“[4]. O altă obiecție adusă este că „Cel dintâi care a contestat caracterul de Sinod reuniunii teologice de la Iași a fost medicul Scogardi, în cunoscuta sa scrisoare din 6 noiembrie 1642, către rezidentul Schmidt (Hurmuzaki - Slavici, Documente, IV, 1, p. 668)“[5] (Rudolf Schmidt era ambasadorul Austriei la Constantinopol, n.n.).

Dăm în traducere scrisoarea menționată, care constituie documentul de referință în legătură cu informațiile ce le avem despre Sinodul de la Iași din 1642, din care se va constata că Scogardi nu infirmă caracterul de Sinod „reuniunii teologice de la Iași“.

În prefața la noua traducere a Mărturisirii de credință a Bisericii Ortodoxe din 1981, Sinodul de la Iași este reconsiderat „conferință teologică“.

Problema, de importanță canonico-istorică, se impune a se preciza dacă de acum trebuie să ne reconsiderăm cunoștințele cu privire la Sinodul de la Iași din 1642, în sensul punctului de vedere N. Iorga - Al. Elian.

În cele ce urmează vom căuta să arătăm că Sinodul de la Iași din 1642 a fost un sinod, și anume un sinod mixt.

Va fi nevoie, în acest sens, de reconstituirea faptelor; pe care le amintim în continuare.

Pentru a stăvili propaganda calvino-protestantă și a catolicismului iezuit, mitropolitul Petru Movilă întocmi un îndreptar catehetic ortodox cu întrebări și răspunsuri (Napisal Katihizis), cu temeiuri din Sfânta Scriptură, din Canoane și din Sfinții Părinți, îndeosebi din Sfântul Ioan Damaschinul, și din Scriitorii bisericești, lucrare scrisă în limba latină, o Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris, care în limba greacă va primi numirea de 'Ομολογία τῆς ὀρθοδόξος πίστεως sau 'Ορθόδόξος 'Ομολογία (= Mărturisirea ortodoxă), împărțită în trei părți, potrivit celor trei mari virtuți teologice (I, Cor. 13, 13).

Cartea a fost adusă pentru a fi discutată și aprobată la Sinodul convocat de mitropolitul Petru Movilă la Chiev, în biserica Sfânta Sofia, în zilele de 8 - 18 septembrie 1640.

Cercetând cuprinsul cărții, sinodalii nu au fost cu toții de acord cu două puncte de credință: cu locul sufletelor după moarte și prin ce cuvinte și în ce timp se prefac Sfintele Daruri în Taina Euharistiei.

Pentru precizarea acestor două învățături, precum și pentru aprobarea întregii cărți, Sinodul chievean, a hotărât, în ședințele de la 11 și 12 septembrie 1640, să se facă apel la Patriarhia din Constantinopol.

Ca urmare a hotărârii, mitropolitul Petru Movilă a adresat, în cursul verii anului 1642, o cerere voievodului Vasile Lupu, rugându-l să intervină pe lângă patriarhul din Constantinopol în legătură cu clarificarea problemelor dogmatice discutate la Sinodul din Chiev din septembrie 1640 și să trimită o delegație de teologi, care împreună cu teologii trimiși de el din Chiev, să clarifice problemele în discuție. Mitropolitul Petru Movilă îl ruga pe Vasile Lupu de ospitalitate, să primească și să găzduiască în Iași cele două delegații în vederea desfășurării acestor lucrări.

Astfel, la 6 septembrie 1642, sosiră la Iași delegații Patriarhiei ecumenice: Porfirie, fostul mitropolit al Niceii și învățatul ieromonah Meletie Sirigul, „cel mai însemnat teolog grec din secolul al XVII-lea, de neam din Creta, care învățase la Veneția și în Padua, cunoștea latina, elina și greaca, profesor la Constantinopol și foarte bun predicator. Cunoștea bine Moldova, unde-l găsim cu zece ani mai înainte cuvântând la sfințirea lui Varlaam, mitropolitul și unde va mai veni și după sinod, ca să scrie o viață și o slujbă a Sfântului Ioan de la Suceava“[6].

Delegații Patriarhiei aduceau cu ei și hotărârile luate într-un sinod patriarhal ținut la Constantinopol, în mai 1642, de condamnare a capitolelor, în număr de 18, ale *Mărturisirii răsăritene*, tipărită în 1629 și 1633 sub numele patriarhului ecumenic Chiril Lucaris, fiind pline de învățături calvine și anatematizarea celor ce vor crede în ele. Epistola sinodală de condamnare era semnată de patriarhul ecumenic Partenie cel Bătrân (1639 - 1644), de membrii sinodului său și de înalți demnitari ai Marii Biserici. Printre semnături se afla și a lui Meletie Sirigul, care scrise *Antirrisis* contra acestei Mărturisiri calvine „și care va fi fost părtaș ca un specialist la redactarea epistolei de condamnare“[7].

Epistola de condamnare, sau gramata patriarhului Partenie, avea să poarte și numele ierarhilor moldoveni, ca și numele ierarhilor Rusiei Mici în frunte cu Mitropolitul Petru Movilă.

Numai după ce se asiguraseră de semnăturile ierarhilor din Rusia Mică și din Moldova, vin la Iași delegații Patriarhiei Constantinopolului aducând cu ei gramata de condamnare, pe care aveau s-o publice la Iași la 20 decembrie 1642, în tipografia de la Trei Ierarhi, ca „prima tipăritură grecească dată la lumină în Moldova, cuprinzând, pe o foaie volantă, în registrul inferior, scrisoarea de mulțumire a delegaților greci și ruteni către Vasile Lupu, pentru sprijinul dobândit, iar în partea de sus, scrisoarea sinodală a patriarhului ecumenic Partenie I, cuprinzând condamnarea punct cu punct, la amintitul sinod din 1642, a capitolelor eterodoxe din catehismul lucarian. În mod surprinzător, actul este subscris, pe lângă membrii sinodului patriarhicesc și înalții demnitari ai Marii Biserici, și de ierarhi ruși și moldoveni: mitropolitul Varlaam, episcopii de Roman (- Evloghie), Rădăuți (- Anastasie) și Huși (- Gheorghe) precum și de Serafim, egumenul de la Trei Ierarhi. Sunt mulți cercetători care au socotit greșit că gramata lui Partenie întărește hotărârile așa-numitului sinod de la Iași (care de fapt s-a ținut câteva luni mai târziu) și că, implicit, ierarhii moldoveni au semnat fiindcă participaseră la lucrările sinodului“[8].

La câteva zile după sosirea delegaților Patriarhiei din Constantinopol în Iași, sosiră și delegații teologi trimiși de Petru Movilă cu lucrarea sa *Exposito fidei*, și erau trei: Isaia Trofimovici Kozlovski, profesor de filosofie și primul rector al Academiei movilene, pe atunci egumen al mânăstirii Sfântul Nicolae din Chiev, „mult prețuit de Movilă care-l întrebuința în solii grele. El, în Sinodul de la Chiev, arată trebuința Mătrurisirii ortodoxe scrise de mitropolitul Petru“; Iosif Kononovici Gorbațki, rectorul în funcție al Academiei movilene și egumen al mânăstirii Bogoiavlenska (Teofania) din Chiev, mai târziu ajuns episcop de Mstislav, și Ignatie Oxenovici Starușici, predicator al catedralei Sfânta Sofia din Kiev[9].

Delegații au fost primiți „cu mare cinstire“ de voievodul Vasile Lupu, cum scrie Scogardi, medicul danez de casă al lui Vasile Lupu în raportul său în limba italiană adresat rezidentului austriac Schmidt la 6 noiembrie 1642.

De aceeași cinstire se vor fi bucurat delegații și din partea mitropolitului Varlaam, mai ales ținând seama de rolul ce l-a avut ieromonahul Meletie Sirigul la sfințirea sa ca mitropolit.

Delegații își încep lucrările în ziua de 15 septembrie, după ce vor fi participat cu o zi mai înainte, la 14 septembrie în catedrala Trei Ierarhi la slujba festivă a zilei, și lucrările țin până în ziua de 27 octombrie 1642.

Ședința de deschidere va fi avut un caracter oficial și solemn, o audiență publică, după cum lasă să se înțeleagă în raportul său, Scogardi, și va fi avut loc „în trapezăria cea boltită cu piatră și pardosită cu marmură albă și neagră a mânăstirii Trei Ierarhi - în numita Sală gotică“[10].

La ședința de deschidere deducem că va fi participat voievodul Vasile Lupu, cu suita sa de boieri, alături de care va fi fost și mitropolitul Varlaam, precum și ceilalți episcopi, incluși, considerăm, și ei în rândul boierilor, cum scrie Scogardi, „Vodă dimpreună cu toți boierii“.

În prima ședință se vor fi prezentat problemele aduse în discuție de cele două delegații, și ele nu au fost numeroase ca să nu poată fi cuprinse și soluționate într-o singură ședință.

Pe de o parte, delegații Patriarhiei din Constantinopol, care veniseră cu gramata patriarhală de condamnare a Mărturisirii răsăritene, atribuite lui Chiril Lucaris, au cerut condamnarea lucrării și a autorului ei.

Delegații chieveni s-au opus, pe motivul „că sunt siguri că Biserica Greacă Orientală (= Ortodoxă) nu crede în aceste puncte esențiale calvine, și că nu au fost compuse de către Chiril, ci au fost publicate în numele său de către pastorul ambasadorului Olandei“.

La discuții, „cu acești ruteni s-a pus de acord Vodă dimpreună cu toți boierii, astfel încât această solemnitate a excomunicării intenționate de părintele Sirigo a eșuat și a fost anulată“.

Reținem că a fost vorba de o „solemnitate a excomunicării“. Prerogativa de excomunicare, ca și de caterisire a unui ierarh, cum se știe, aparține numai unui sinod. În această situație, nu mai poate fi pus la îndoială caracterul de sinod, care se contestă Sinodului de la Iași din 1642.

În „această solemnitate a excomunicării“ lui Chiril Lucaris și a cărții atribuite lui s-a opus voievodul „dimpreună cu toți boierii“ săi. Mitropolitul Varlaam era doar primul sfetnic în sfatul boierilor săi, iar

din sfatul boierilor făceau parte și episcopii sufragani mitropolitului adică de Roman, Rădăuți și de Huși.

Cunoaștem că în noiembrie 1644, când Vasile Lupu a încheiat pacea cu Matei Basarab, în fruntea delegației de boieri trimisă de Vasile Lupu la Târgoviște se afla mitropolitul Varlaam, care l-a cunoscut cu acest prilej pe învățatul Udriște Năsturel, cumnatul lui Matei Basarab și-a aflat în Biblioteca lui Catehismul calvinesc tipărit la Prisac în Transilvania la 1642, care i-a cuprins „cu multă scârbă sufletul și inima", pentru care a strâns „sobor dintr-amândouă părțile, și din Țara Românească și din Țara Moldovei" la Iași, în cursul lunii februarie 1645, unde a fost condamnat, prin cartea pe care el a alcătuit-o și a prezentat-o pentru aprobare în sobor: „Cartea carea să cheamă Răspunsul împotriva catehismușului calvinesc"[11].

De data aceasta, în ședința solemnă de deschidere a lucrărilor celor două delegații străine venite la Iași cu probleme de caracter doctrinar ortodox, mitropolitul Varlaam, apărător al Ortodoxiei românești, putea lipsi dintre „toți boierii" lui Vasile Lupu? Și alături de hotărârea pronunțată de voievodul Vasile Lupu și de boierii săi, să nu fi fost și hotărârea mitropolitului Varlaam? Noi nu putem concepe într-altfel.

În aceste împrejurări, nu mai poate fi vorba de o „conferință teologică", și de prezența numai a unui singur episcop, Porfirie, fostul mitropolit al Niceii, ci de un sinod, la care va fi participat în prima ședință de dezbatere a problemelor discutate și mitropolitul Varlaam, împreună cu episcopii săi sufragani. Participarea la lucrarea hotărârilor în ședința sinodului, a voievodului Vasile Lupu și a boierilor săi, și laici, ca de altfel, și a teologilor neierarhi, îi dau acestui sinod caracterul de sinod mixt, și nu se poate afirma că „nu se știe dacă, la aceste conferințe, au luat parte și delegați români".

În ordinea ședinței vor fi urmat apoi la cuvânt delegații chieveni cu problemele aduse pentru clarificare, legate de purgatoriu și de epicleză.

Cum ne spune același Scogardi, credința era și la Chiev și la Constantinopol aceeași, afară de două probleme legate de transsubstanțiere, adică prefacerea Sfintelor Daruri, și de purgatoriu, pe care rutenii le credeau cam la fel cu catolicii, afară de materia focului la purgator, unde discuțiile au fost destul de vii și unde s-a admis punctul

de vedere grecesc, adică momentul prefacerii elementelor liturgice în timpul Sfintei Liturghii este invocarea Duhului Sfânt, epicleza, și nu cuvintele de instituire: Luați mâncați... Beți dintru acesta toți..., cum credeau rutenii.

Cât privește starea după moarte a unor suflete, s-a precizat că nu este foc curățitor, ci milosteniile și slujbele celor vii care ajută celor morți.

După ce problemele aduse în discuție de cele două delegații au fost clarificate în Sinod în prima ședință de deschidere, a urmat partea a doua a lucrărilor, partea tehnică, de traducere din limba latină în limba greacă vorbită a lucrării lui Petru Movilă, *Expositio fidei Ecclesiae Russiae Minoris*, adusă de delegații chieveni, traducere, după cum se știe, făcută de ieromohanul Meletie Sirigul în lumina învățăturilor precizate și clarificate în ședința Sinodului, care propriu-zis, a fost una singură.

S-a mai ridicat o problemă, aceea a modului de lucru al teologilor la traducerea lucrării lui Petru Movilă, dacă trebuie să se facă în public, adică în sinod, sau în particular între specialiști teologi.

Cum ne spune tot Scogardi : „Preoții ruteni au insistat să discute și să fie dezbătute în sinod și în public, dar părintele Serigo a obținut în taină de la excelența sa ca aceste dezbateri să se facă în mod particular, numai între ei". Punctul de vedere era justificat și a fost aprobat de voievod, fiindcă era vorba acum de probleme de lucru, de traducere dintr-o limbă într-alta, probleme de specialiști teologi, în ședințe teologice particulare, unde nu mai era cazul să se mai dezbată probleme de credință, care fuseseră clarificate în ședința Sinodului plenar mixt.

Cum spunea Părintele Prof. Niculae M. Popescu, Meletie Sirigul „a cerut discutare închisă ca să meargă lucrul mai repede și să nu se amestece în discuție și nechemați... Așa curse ziua întâia a Sinodului de la Iași: obștească și vioaie, dar și singura de acest fel... Protocoalele la Sinodul de la Iași nu s-au încheiat; nici nu era nevoie, întrucât părerile delegaților erau aceleași, iar dispute unde au fost, s-au sfârșit cu înțelegere deplină"[12].

Față de obiecțiunea ridicată, că la Sinodul de la Iași din 1642 nu s-au redactat acte protocolare de desfășurarea lucrărilor și, ca atare,

n-ar fi fost un sinod, ci numai „o reuniune de experți în probleme în care erau direct interesate numai cele două părți: Chievul și Constantinopolul“[13], menționăm că nu toate sinoadele au dat canoane sau au încheiat obligatoriu acte protocolare ale lucrărilor lor, atunci când a fost o înțelegere deplină asupra problemelor aduse în discuție. Am aminti astfel de Sinodul sau Soborul din Țara Românească, din august 1517, când patriarhul ecumenic Teolipt, însoțit de patru mitropoliți, de egumeni din Sfântul Munte, în frunte cu Gavriil Preotul, care ne-a lăsat și însemnările, veniți să participe la sfințirea mănăstirii lui Neagoe Basarab de la Curtea de Argeș, alături de mitropolitul țării, Macarie, de egumenii mănăstirilor, de voievodul țării și de boierii lui, au canonizat pe Sfântul Nifon și au aprobat mutarea mitropoliei țării, de la Curtea de Argeș la Târgoviște. Nu s-au încheiat acte protocolare, nici la sinodul de la Iași din februarie 1645, prezidat de mitropolitul Varlaam, la care au participat între delegații din Țara Românească și episcopul Buzăului, Ștefan, când s-a condamnat Catehismul calvinesc, tipărit în românește în Transilvania la Prisac în 1642, și s-a aprobat „Răspunsul împotriva Cathismușului calvinesc“, redactat de mitropolitul Varlaam și tipărit în cursul aceluiași an, 1645, la mănăstirea Dealu.

Din cele prezentate considerăm că lucrurile se prezintă clar. Sinodul de la iași, din 1642, a fost a fost canonic un sinod, care a dezbătut sinodal problemele de credințe aduse în discuție publică și le-a clarificat ortodox într-o singură ședință, cea de deschidere. Partea a doua a sinodului o constituie ședințele de lucru consacrate traducerii din limba latină în limba greacă vorbită a lucrării mitropolitului Petru Movilă. Dar, de aici, nu se poate trage concluzia că Sinodul de la Iași din 1642 a fost o „conferințe teologică“.

Nici Scogardi, care era catolic, nu afirmă acest lucru. El numește Sinodul de la Iași din 1642, „conciliabul sau mai degrabă, synodaster“ (= sinod mai mic, „soboraș“).

Patriarhia din Constantinopol a considerat Sinodul de la Iași din 1642, sinod, cum o confirmă și afirmația rigurosului dogmatist ortodox, patriarhul Dositei al Ierusalimului, cu sediul la Constantinopol: Sinod local, convocat de voievodul Vasile Lupu, la Iași; καί συνεκρότησε το πικὴν σύνοδον ἐίς Γιάσι (= și a întrunit un sinod local la Iași)[14].

Biserica Ortodoxă Română a considerat și a cinstit tot timpul Sinodul de la Iași din 1642, ca sinod. O confirmare edificatoare ne-o dă Gramata Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române din luna mai 1899, semnată de toți ierarhii în funcție (Președintele Sfântului Sinod, Iosif, arhiepiscop și mitropolit al Ungrovlahiei, Primat al României; Iosif, arhiepiscop și mitropolit al Moldovei și Sucevei; Athanasie, episcop al Râmnicului - Noul Severin; Dionisie, episcop al Buzăului; Silvestru, episcop al Hușilor; Gherasim, episcop al Argeșului; Partenie, episcop al Dunării de Jos; Valerian Râmniceanu, Calistrat Bârlădeanu, Pimen G. Piteșteanu, Meletie Gălățeanu, Nifon N. Ploieșteanu, Conon Băcăuanu).

Gramata este publicată în prefața Mărturisirii ortodoxe tipărită în 1899, prin care o recomandă „Tuturor iubiților frați și fii întru Domnul, clerici și mireni, români ortodocși, de orice stare și chemare, din această de Dumnezeu păzită și binecuvântată Țară", arătând, între altele, că „Această carte făcută de mitropolitul Petru Movilă, fiu de Domn al Țării noastre, are însemnătate deosebită pentru noi românii, căci ea s-a cercetat și s-a întărit mai întâi la Sinodul ținut la Iași în 1642, pe vremea prea piosului Domn al Moldovei, Vasile Lupu și s-a primit întocmai de întreaga Biserică a Răsăritului. Cu această carte s-au slujit apoi ierarhii Bisericii noastre ca să ferească pe fiii lor duhovnicești de rătăcirile calvinești și luteranicești, ce se lățeau pe atunci prin țările vecine de peste munți, precum și ca să închidă gura tuturor apusenilor, cari pretindeau că Biserica Ortodoxă de Răsărit nu știe ce crede (p. 8).

Față de cele expuse, considerăm că afirmațiile cu privire la Sinodul de la Iași din 1642 sunt reabilitate.

ANEXA

(Hurmuzaki, *Documente*, IV, 1, p. 668),
Copie după raportul scris din Moldova, adresat d-lui Schmid, rezident al împăratului la 6 noiembrie 1642

Mai trebuie să comunic Excelenței Voastre ilustre, această situație curioasă, cum încă de peste trei luni, mitropolitul rutean cu reședința la Chiev din Podolia, de rit grec - așa cum sunt toți rutenii și cazacii - au

făcut petiție acestui Voievod ca să-l roage pe Patriarhul din Constantinopol să-i trimită câțiva teologi greci, care să vină la Iași, unde va trimite și el alți teologi ruteni, spre a discuta împreună, a examina și a cerceta o anumită cateheză, mai precis o doctrină creștină, scrisă de către unul din sus-amintiții părinți ruteni cu scopul de a vedea dacă grecii și rutenii vor consimți și vor cădea în întregime la o înțelegere.

Au venit, așadar, aici, acum două luni, ca trimis al Patriarhului părinte Cerigo (- Meletius Sirigos) din Galata și un bătrân mitropolit din Niceea, și aceștia au fost primiți cu mare cinstire de către Excelența Sa, vreau să spun în vizite și în audiențele publice (căci după aceea, cu prilejul audiențelor particulare, au fost altfel tratați), iar puțin după aceea, au mai sosit trei teologi ruteni cu daruri din argint și altele asemenea pentru Excelența Sa. Scopul principal al lui Cerigo a fost acela de a excomunica Capitolele publicate sub numele lui Chiril, ținând cu orice chip să se facă cunoscut studiul pe care-l făcuse în combaterea sus-amintitelor capitole, evitând cu grijă congresul și dezbaterile rutenilor, care însă n-au vrut în nici un fel să fie de acord cu dorința părintelui Cerigo; aceștia susțin că sunt siguri că Biserica Greacă Orientală nu crede în aceste puncte esențiale calvine, și că nu au fost compuse de către Chiril, ci au fost publicate în numele său de către ambasadorul Olandei. Cu acești ruteni s-a pus de acord Vodă dimpreună cu toți boierii, astfel încât această solemnitate a excomunicării intenționată de părintele Cerigo, a eșuat și a fost anulată. Preoții ruteni au insistat să se discute și să fie dezbătute în sinod și în mod public, dar părintele Cerigo a obținut în taină de la Excelența Sa ca aceste dezbateri să se facă în mod particular, numai între ei, cred eu, să nu se știrbească reputația, dacă din întâmplare nu va putea da un răspuns prompt vreunei teze mai dificile. Cartea rutenilor este alcătuită din simple și pure concepte, în care sunt foarte apropiați de ideile Bisericii Constantinopolitane, în afară de două teze în care ei se arată a fi de acord cu ideile Bisericii noastre. Prima este aceea că ei cred în existența unui al treilea loc al sufletelor după moarte, în afară de Paradis și de Infern, și anume Purgatoriul. A doua teză este că, potrivit Bisericii noastre, atunci când preotul sfințește taina împărtășaniei rostind cuvintele: „Hoc est etc și Hic est sanguis etc.“, cred că Pâinea se transformă în

Corp și Vinul în Sânge și că atunci trebuie să fie cinstită și preamărită ca o sfințire adevărată. Grecii neagă și una și alta. În privința celui de al treilea loc al sufletelor, dat fiind că controversa este veche și cunoscută, nu vreau să insist; dar și în privința transsubstanțierii, Biserica greacă obișnuiește, după ce s-au rostit cuvintele lui Hristos „Hoc est etc. și Hic est etc.", să creadă că nu atunci se produce sfințirea; atunci este doar pe punctul de a fi sfințită, astfel încât preotul, datorită rugăciunilor fierbinți să invoce harul Duhului Sfânt ca Pâinea să fie Corpul, iar Vinul să fie Sângele lui Hristos, și abia atunci are loc transsubstanțierea. Acum însă rutenii par să se alăture părerii grecilor, pentru ca manifestul lor să fie aprobat și avizat de Patriarhul Constantinopolului; și astfel, a luat sfârșit acest conciliabul sau mai degrabă synodaster (- „soboraș")[15], rutenii trebuind să se întoarcă peste câteva zile în țara lor.

Note bibliografice

* Comunicare prezentată în cadrul Institutului de studii sud-est europene, Universitatea București, la 21 ianuarie 1987; în „Biserica Ortodoxă Română", CX, nr. 11-12, p. 126-135.

[1] N. Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ed. a II-a, revăzută și adăugită, vol. I, București, 1929, p. 310.

[2] *Analele Academiei*, Secția istorică, 25, 1943, p. 433-438.

[3] Alexandru Elian, *Contribuția grecească la Mărturisirea ortodoxă*, în „Balcania", V, 1, 1942, p. 82. Observația considerată „justă" este a istoricului italian A. Palmieri, *La storia, la data, il valore Simbolico del Sinode di Iassy - 1942*, în „Bessarione", XIV (1910), vol. VIII, p. 26.

[4] *Ibidem*, p. 86.

[5] *Ibidem*, p. 82.

[6] În „Analele Academiei", cit. p. 433-434.

[7] *Mărturisirea ortodoxă*, editată de Pr. M. Popescu și Diac. Gheorghe Moisescu, cu o precuvântare de Tit Simedrea, mitropolitul Bucovinei, București, 1942, p. XXVIII, nota 1.

[8] *Mărturisirea de credință a Bisericii Ortodoxe Române 1642*, traducere de Alexandru Elian, București, 1981, p. 8. Reproducerea fotografică a tipăriturii în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 34, 1910-1911, anexă la pag. 361, și N. Cartojan, *Istoria literaturii românești, vol. I*, București, 1940, pl. urm. p. 96.

[9] Pr. Teodor Bodogae, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani*, Sibiu, 1943, p. 133.

[10] Pr. Niculae Popescu, *op. cit.*, p. 434.

[11] Varlaam, *Opere. Răspunsul împotriva Catihismuşului calvinesc*, ed. critică de Mirela Teodorescu, Bucureşti, 1984; Pr. I. Ionescu, *Când s-a scris „Răspunsul împotriva catihismuşului calvinesc?* în „Revista de istorie şi teorie literară", XXXIII, 4, 1985, p. 125-128.

[12] Pr. Niculae M. Popescu, *op. cit.*, p. 437, 439.

[13] Alexandru Elian, *op. cit.*, p. 7.

[14] Ion Bianu şi Nerva Hodoş, *Biserica Românească veche* (BRV) t. 1, Bucureşti, 1903, p. 310; Meletie Sirigul, *Întâmpinarea la principiile calvine şi la chestiunile lui Chiril Lucaris* şi Dositeiu, patriarhul Ierusalimului, *Manual în contra rătăcirii calvine* (în greceşte), Bucureşti, 1960. A se vedea prof. Ernes Cristian Suttner, *Noi date şi precizări în legătură cu Sinodul de la Iaşi din anul 1942*, în „Biserica Ortodoxă Română", XCIII, 1975, 9-10, p. 1107-1113, cu bibliografia problemei. Dr. Antonie Plămădeală, Episcopul Buzăului (în prezent Mitropolitul Ardealului), *Eveniment mondial la Iaşi: Sinodul din 1642*, în „Dascălii de cuget şi simţire românească", Bucureşti, 1981, p. 180-191; Pr. Dănuţ Manu, *Importanţa Sinoadelor Răsăritene din secolul al XVII-lea pentru unitatea Ortodoxiei*, în „Ortodoxia", an XXXIX (1987), 4, p. 3 -55; Pr. Dr. Ioan Dură, *Predici rostite la Iaşi de către Chiril Lucaris, în anul 1601,* în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei., 1986, 5, p. 121-125; idem în „Mărturie Ortodoxă - Revista Comunităţii Ortodoxe Române din Olanda", an. VI, 1987, p. 169-186.

[15] N. Iorga, *op. cit.*, p. 309.

* Notă: Traducerea din limba italiană aparţine Doamnei Dr. Gherman Haritina, lector la catedra de limba italiană, Universitatea din Bucureşti, căreia îi mulţumim şi pe această cale.

CÂND S-A SCRIS „RĂSPUNSUL ÎMPOTRIVA CATIHISMUȘULUI CALVINESC"?

Opera mitropolitului Varlaam al Moldovei *Răspunsul împotriva Catihismușului calvinesc*, primul nostru text polemic „redactat în limba română", tipărit la Târgoviște, la Mânăstirea Dealu, în 1645, care pune în lumină atât talentul literar, cât și erudiția teologică și patriotismul autorului, este readusă astăzi în circuitul cultural, cu mesajul său, prin ediția întocmită de Mirela Teodorescu[1] la nivelul exigențelor actuale ale criticii filologice și lingvistice, oferindu-ni-se astfel posibilitatea lecturii și studierii unuia „dintre cele mai vechi monumente literare originale românești".

Între aspectele discutate în *Introducerea* ediției Mirelei Teodorescu este și cel legat de „Împrejurările în care a apărut lucrarea lui Varlaam"[2].

Se arată că, în anul 1644, mitropolitul Varlaam al Moldovei s-a oprit, pentru scurt timp, la curtea domnească de la Târgoviște, „cu treabe domnești și a närodului". Domnitorul Vasile Lupu îi încredințase misiunea de a face parte din solia de împăcare trimisă în Țara Românească, la Matei Basarab[3]. Cu acet prilej, Varlaam l-a cunoscut pe învățatul cărturar Udriște Năsturel, care i-a făcut o adâncă impresie și care i-a prezentat, din biblioteca sa, *Catihismușul calvin* tipărit în Transilvania în 1642. Îngrijorat de conținutul lucrării pe care a găsit-o „plină de otravă de moarte sufletească", prilejuindu-i „mare grije și multă scârbă", mitropolitul moldovean a acționat cu promptitudine: „Pentru care lucru îndată am chemat ș-am strâns săbor dintr-amândoao părțile, și din Țara Românească și din Țara Moldovei".

Când anume a conceput și a scris mitropolitul Varlaam *Răspunsul împotriva Catihismușului calvinesc*, considerat a fi fost realizat

„într-un interval de timp destul de scurt“[4], și când a avut loc convocarea „săborului“ reprezentanților clerului din Moldova și Muntenia, care au discutat și aprobat textul Răspunsului, înainte de a fi tipărit în 1645, editoarea nu ne spune, după cum nici alți cercetători ai *Răspunsului* nu au reușit să precizeze până în prezent.

În cele ce urmează, vom căuta să dăm o dezlegare acestei întrebări legată de importanța Răspunsului pentru istoria literaturii noastre vechi, ca și pentru istoria Bisericii Ortodoxe Române.

Anul 1644 a adus împăcarea temporară dintre domnii Țărilor Române extracarpatice, Matei Basarab și Vasile Lupu. Nu este o simplă întâmplare că împăcarea a fost realizată prin intermediul celor doi cărturari de frunte ai celor două țări: mitropolitul Varlaam al Moldovei și logofătul Udriște Năsturel, cumnatul lui Matei Basarab[5].

Cei doi patrioți și-au manifestat cu claritate, fiecare în felul său propriu, conștiința unității de neam a românilor, conștiință care trebuia să primeze față de neînțelegerile temporare dintre conducătorii politici ai celor două Țări Românești.

Cu un an înainte de împăcarea dintre cei doi domni, în 1643, Varlaam tipărise *Cartea românească de învățătură*, care se adresa la „toată semenția românească“, fiind considerată un „dar făcut limbii românești., vorbită de tot poporul român. „Cu asemenea idei, Varlaam putea să medieze ușor împăcarea celor doi domni ai Țărilor Române“[6].

Inițiativa pare să fi aparținut lui Vasile Lupu, presupunem la îndemnul mitropolitului Varlaam, care a fost trimis în noiembrie 1644 la Târgoviște „cu treabe domnești și a nărodului“[7].

Ca și mitropolitul Varlaam, învățatul Udriște Năsturel susținea în lucrările sale ideea unității poporului român, asociind „neamul românesc“ cu noțiunea de „limbă românească“, așa cum o afirmă în prefața la *Evanghelia învățătoare* din 1642.

Aceasta este „o dovadă certă că reprezentanții Bisericii și ai culturii din Țările Române extracarpatice luptau împreună pentru menținerea unității poporului român din cele trei țări române“[8].

Cu convingerea lor că fac parte din același neam, cei doi învățați au căutat prin toate mijloacele să alcătuiască „actul de frăție“, al cărui text însă nu ni s-a păstrat. Datarea tratatului de pace se poate face după

relatarea misionarului Bandini, care spune la 10 decembrie 1644: „mai ales < acuma > că s-a încheiat pacea între el < Matei Basarab > și principele din Moldova < Vasile Lupu >“[9].

Ca semn al împăcării, cei doi voievozi au construit fiecare în țara celuilalt câte o biserică: Matei Basarab a ctitorit în Vrancea biserica de la Soveja numită și Dobromira (= pace bună), iar Vasile Lupu a zidit la Târgoviște biserica Stelea.

Pe lângă realizarea „actului de frăție“ între cei doi voievozi, încheiat la Târgoviște, nu cu mult înainte de 10 decembrie 1644, mitropolitul Varlaam va fi avut de îndeplinit, pe lângă „treabe a nărodului“ și „treabe domnești“, care priveau direct pe Vasile Lupu.

Se știe că între 5 și 15 februarie 1645 a avut loc la Iași căsătoria fiicei lui Vasile Lupu, Maria, cu Ianusz Radziwill, marele hatman al Litvaniei, calvin, căruia îi murise în 1643 prima sa soție, Ecaterina Potocka, a cărei mamă, Maria, era fiica lui Ieremia Movilă, vară primară cu mitropolitul Petru Movilă, fiul lui Simeon Movilă, fratele lui Ieremia Movilă[10].

Mitropolitul Petru Movilă este cel care mijlocește recăsătorirea rudeniei sale, prințul Ianusz Radziwill, cu fiica cea mai mare a lui Vasile Lupu, Maria, pentru care trimisese la Iași în ianuarie 1644 pe arhimandritul Leontin Szycik Zaleski să capete aprobarea lui Vasile Lupu, care i-a acordat-o[11].

Solemnitatea cununiei religioase a avut loc la 5 februarie 1645 în biserica Trei Ierarhi din Iași, oficierea slujbei fiind făcută de mitropolitul Petru Movilă, înconjurat de un mare sobor de clerici, când a rostit pentru cei doi soți un Cuvânt duhovnivesc, cu îndemnuri părintești asupra purtării lor în viața cea nouă, cu citate din Scriptură, potrivite cu taina nunții. Cuvântul a fost rostit cam o treime la început în limba polonă și restul în limba română; mai apoi, mitropolitul Petru Movilă îl va traduce în limba polonă și-l va publica într-o broșură în tipografia sa din Kiev, o ediție dedicată lui Ianusz Radziwill și altă ediție lui Vasile Lupu. Cuvântul va fi tradus și în slavă și cuprins apoi în *Trebnicul* său tipărit la Kiev[12].

La celebrarea căsătoriei au participat soli ai patriarhului de la Constantinopol, Partenie al II-lea (1644-1646, 1648), ai regelui Poloniei,

ai electorului de Brandenburg, Frederic Wilhelm (1640-1688), ai ducelui de Kurlanda, Iacob Kettler (1642-1682), cumnatul marelui elector Frederic Wilhelm, ai principelui Transilvaniei, Rakoczy, solul Ioan Kemény, viitorul principe al Transilvaniei, însoțit de Acatiu Barcsai și Ștefan Mariaș, cu suita lor. Din partea lui Matei Basarab, din Țara Românească, au participat soli, cum scrie în Cronica sa Miron Costin: „Ștefan, mitropolitul Țării Românești, și Radul < Cocorăscu > logofătul și Diicul < Builcescu > spătariul, că să împăcase amu domnii între sine“[13]. Pe lângă soli participau și „ca la 2.000 de călăreți pedestrași“[14].

Menționăm că mitropolitul Țării Românești în 1645 a fost Teofil (1636-1648) fost episcop la Râmnic, Ștefan era episcop la Buzău (1637-1648), care îl va fi reprezentat pe mitropolitul Teofil[15].

Oaspeții la nuntă au fost invitați în mod special de Vasile Lupu prin soli trimiși de la Iași. Invitația adresată lui Matei Basarab se va fi făcut de delegația în fruntea căreia s-a aflat mitropolitul Varlaam, care a încheiat „actul de frăție“ între cei doi voievozi, cu puțin înainte de 10 decembrie 1644. Presupunem că și aceasta a fost misiunea de îndeplinit a mitropolitului Varlaam la curtea lui Matei Basarab, cum spune el: „Pentr-aceea, iubiții miei fii, tâmplându-mi-se estimp în părțile Țării Românești, cu treabe domnești și a nărodului, în Târgoviște“[16].

Mitropolitul Varlaam a avut acum și un motiv personal, ca din partea lui să invite la Iași și pe ierarhii din Țara Românească și împreună să ia atitudine în sobor imediat împotriva *Catihismușului calvinesc*, carte pe care el a aflat-o „plină de otravă de moarte sufletească“, ce amenința unitatea de neam a românilor, prin pierderea credinței lor ortodoxe.

Din delegația sosită la Iași din Țara Românească a făcut parte un singur ierarh, cum menționează Cronica lui Miron Costin, Episcopul Ștefan al Buzăului. Mitropolitul Teofil nu va fi participat, fiind poate înaintat în vârstă, iar Ignatie Sârbul al Râmnicului (1636-1653) nu a participat nici el. Episcopul Ștefan a fost cel care a participat în sobor alături de mitropolitul Varlaam, care a prezidat soborul, ca și, desigur, de episcopul Anastasie al Romanului (1644-1658) și de Ștefan c. 1644 - c. 1646) al Rădăuților, mai puțin probabil de Gheorghe al Hușilor, care s-a retras la începutul anului 1645.

Nunta fiicei lui Vasile Lupu, cum o descrie Eberhard Werner Happel, a durat între 5 și 15 februarie 1645 și „Ospățul de nuntă fusese pregătit < cu o strălucire > mai mult decât regească, încât nici cel mai mare suveran nu s-ar fi putut rușina de el...“[17].

Soborul ierarhilor, pentru discutarea și aprobarea Răspunsului împotriva *Catihismușului calvinesc*, alcătuit de mitropolitul Varlaam, va fi avut loc atunci, în cursul lunii februarie 1645, probabil după 15 februarie.

Se mai pune însă și întrebarea când l-a redactat mitropolitul Varlaam?

Cuvântul de origine latină întâlnit în Răspuns (p. 186) și folosit și astăzi în vorbire, *estimp* (lat. istum tempus = anul acesta) ne poate călăuzi în lămurirea întrebării puse[18].

Cum „actul de frăție“ între cei doi voievozi a fost încheiat la Târgoviște cu puțin înainte de 10 decembrie 1644, însemnează că mitropolitul Varlaam și-a redactat Răspunsul în cursul lunilor decembrie 1644 și ianuarie 1645 (socotind anul bisericesc începând cu 1 septembrie), așa cum se înțelege din afirmația sa: „tâmplându-mi-se estimp în părțile Țării Românești, cu treabe domnești și a nărodului, în Târgoviște“. (s.n.)

Considerăm că de „Răspunsul săborului a doao țăr < i >“ nu va fi fost străin nici mitropolitul Petru Movilă, participant la celebrarea cununiei religioase a fiicei lui Vasile Lupu, și ne explicăm, în plus, influența Mărturisirii ortodoxe a lui Petru Movilă care se întâlnește în Răspuns. Nu putem crede că mitropolitul Varlaam să nu-i fi făcut cunoscut Răspunsul său, deja întocmit, înainte de a-l supune în sobor, și mitropolitul Petru Movilă, aflat atunci la Iași, și care, la 6 februarie 1645, dispunea prin act scris cu privire la unele moșii ce le avea în țară cu drept de moștenire de la părinții săi, pentru „satul Osehlibul, ca să-l stăpânească Pătrașco Ciogole logofătul“[19].

Dacă mitropolitul Petru Movilă se interesa de unele moșteniri la Iași, cu atât mai mult nu va fi putut să fie străin de o problemă atât de acută, în materie de credință ortodoxă, pentru cele trei țări românești, al căror apărător și sprijinitor el era: presupunem de aceea că și mitropolitul Petru Movilă va fi participat la „săborul“ din Iași pentru aprobarea Răspunsului.

Răspunsul împotriva Catihismușului calvinesc, discutat și aprobat la Iași în sobor, va fi fost adus la Târgoviște, credem noi, de episcopul Ștefan, care îl va fi înmânat mitropolitului Teofil, fiind încunoștiințat de el atât voievodul Matei Basarab, cât și Udriște Năsturel, care va fi făcut și unele intervenții în text, cum o arată muntenismele lui. Cu aprobarea și concursul lor, Răspunsul a fost tipărit la Mânăstirea Dealu în curând și difuzat apoi în Transilvania.

Soborul sau sinodul ierarhilor celor două țări românești, prezidat de mitropolitul Varlaam la Iași, în cursul anului 1645, presupunem, în cursul lunii februarie, de la care nu avem păstrat vreun act, ci doar hotărârea ce a luat-o prin alcătuirea Răspunsului și tipărirea lui, are importanță istorică și prin faptul că este primul sinod al Bisericii Ortodoxe Românești întrunit în probleme de apărare a credinței ortodoxe. Pentru întrunirea soborului sau a sinodului ierarhilor celor două țări românești nu s-a cerut aprobarea Patriarhiei din Constantinopol și hotărârea sinodului nu a fost supusă aprobării Patriarhiei ecumenice, de care ierarhic erau dependente cele două Biserici din Țările Române. Soborul sau sinodul prezidat de mitropolitul Varlaam a activat ca independent, autocefal. Este unul din momentele importante de afirmare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române din secolul al XVII-lea.

În general, se afirmă că primul sobor sau sinod care a avut loc pe pământul românesc în materie de dogmă creștină a fost cel din toamna anului 1642, de la sfârșitul lui octombrie, de la Trei Ierarhi din Iași, pentru cercetarea și îndreptarea Mărturisirii de Credință a lui Petru Movilă.

În momentul când în joc au fost interesele Bisericii Ortodoxe Române, și cu ele în joc și interesele de existență, ale întregului neam românesc, mitropolitul Varlaam al Moldovei este cel care dă semnalul de alarmă și mobilizează în apărare ierarhii din Țara Românească și din Moldova. Meritul mitropolitului Varlaam pentru Biserica Ortodoxă Română, pentru cultura românească și pentru apărarea drepturilor poporului român la existență este epocal la vremea sa și l-au impus ca pe unul dintre marii patrioți și oameni de cultură teologică din secolul al XVII-lea, motiv pentru care, în 1639, fusese propus, alături de alți doi candidați, la scaunul Patriarhiei ecumenice din Constantinopol, caz unic în istoria Bisericii românești.

Teologul cult, a fost dublat de un mare talent literar și de o fierbinte inimă, care n-a încetat să bată, cât a trăit, pentru poporul român, așa cum o dovedește, alături de Cazania sa din 1643, și Cartea care se cheamă Răspunsul împotriva Catihismușului calvinesc, scrisă în Moldova în cursul lunilor decembrie 1644 și ianuarie 1645, și tipărită în Țara Românească la Mânăstirea Dealu în 1645, pentru cei „cu noi de un neam român, pretutindinea tuturor ce se află în părțile Ardealului, ce sânteți cu noi într-o credință...".

Note bibliografice

[1] Varlaam, *Opere*, *Răspunsul împotriva Catihismușului calvinesc*, Ediție critică, studiu filologic și studiu lingvistic, de Mirela Teodorescu, Editura Minerva, București, 1984.

[2] p. 8-12.

[3] *Istoria României*, vol. III, Editura Academiei, București, 1964, p. 170.

[4] Varlaam, *Opere*, ed. ct. p. 9.

[5] Dr. N. Stoicescu, *Matei Basarab*, București, 1982, p. 150.

[6] *Ibidem*

[7] *Ibidem*, p. 151.

[8] *Ibidem*

[9] *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, București, 1973, p. 306.

[10] *Ibidem*, p. 643.

[11] *Ibidem*; Hurmuzaki, *Documente*, Supliment, II, 3, p. 3-6, cu scrisorile lui Vasile Lupu din martie 1644 și ale lui Petru Movilă în vederea căsătoriei domniței Maria. În martie 1644, Vasile Lupu îi scria lui Petru Movilă că a trimis soli la principele Ardealului Gheorghe Rakoczi, ca să-l îmbuneze, căci bătrânul principe ar fi dorit pe domnița Maria ca soție pentru fiul său. La turci trimisese pe boierul Catargiu cu daruri, ca să adoarmă bănuielile lor pentru această căsătorie, să nu bănuiască o alianță cu Polonia.

P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Mogila archevêque de Kiev, dans les Principautés roumains*, Extrait des Melanges de l'Ecole Roumaine en France, V, 1926, p. 7, 14-15, N. C. Bejenaru, *Misiunea lui Leontin Zaleski și căsătoria fiicei lui Vasile Lupu cu Janusz Radziwill*, în „Revista Critică", I, 1927, p. 222-225.

[12] P. P. Panaitescu, *Petru Movilă și românii*, București, 1942, extras din „Biserica Ortodoxă Română", anul IX (1942), nr. 9-10; Idem, în *Contribuții la istoria culturii românești*, București, 1971, p. 588-595; Textul și traducerea Cuvântului duhovnicesc, la G. Mihăilă, în *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 183-227.

[13] Miron Costin, *Opere*, I, Ed. P. P. Panaitescu, 1965, p. 107; Călători străini, cit. p. 647.

[14] Ianos Kemény, în *Hronica românilor lui Gheorghe Şincai*, vol. III, Bucureşti, 1969, p. 61; Călători străini, cit. p. 135-138.

[15] Eroarea din *Cronica lui Miron Costin* e trecută şi în *Călători străini*, cit. p. 647, nota 79, ca şi la Dr. Nicolae Stoicescu, *op. cit.*, p. 152, şi la N. Iorga. *Istoria Bisericii Româneşti*, ed. a II-a, 1929, vol. I, p. 312.

[16] Varlaam, *Opere*, ed. cit. p. 186.

[17] *Călători străini*, cit. p. 647; Căsătoria principelui Radziwill cu domniţa Maria, fiica lui Vasile Lupu este cuprinsă în lucrarea lui Eberhard Werner Happel (1647-1690) *Historia Modernae Europae eine Historische Beschreibung des Leutigen Europa*, Ulm, druckt und verlegts Matthaeus Wagner, 1692.

[18] Mirela Teodorescu nu reţine cuvântul respectiv între cuvintele „formate în limba română de la cuvintele latine., p. 149-150; 158-159. Adăugăm despre cuvântul „efesei“ (p. 185, 196, 197) că trebuie întregit - efeseni -, ca şi colosei, care a fost întregit corect „coloseni“.

[19] P.P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 20.

MOARTEA SFINȚILOR MARTIRI BRÂNCOVENI OGLINDITĂ ÎN FOLCLORUL ROMÂNESC

Uciderea lui Constantin Brâncoveanu împreună cu cei patru fii ai săi și cu unchiul după soție, sfetnicul și vistiernicul Ianache Văcărescu, la 15 august 1714, la Constantinopol, în prezența sultanului, a marilor demnitari otomani și a corpului diplomatic prezent atunci în capitala Imperiului Otoman, a impresionat adânc poporul român din toate ținuturile locuite de el, ca și lumea creștină contemporană, cum rezultă din relatările consemnate în periodicele timpului respectiv[1].

Poporul își cinstește în istorie eroii și le cântă virtuțile vitejești în cântecele sale orale, și virtuțile lor sunt forțe morale mobilizatoare, iar ei sunt nemuritori, fiindcă și idealurile în slujba cărora au luptat și pentru care și-au jertfit viața sunt nemuritoare. Nu orice faptă sau întâmplare, însă, în istorie este reținută sau cântată de popor, ci numai acelea care sunt încărcate de valori spirituale și pot transmite idei, sentimente și mesaje.

Cântecul oral despre moartea lui Brâncoveanu pornește de la strictul adevăr istoric, dar poporul l-a interpretat într-un mod particular, care reflectă reacția creatorului față de actul povestit, aprecierea lui subiectivă, care este generatoare de artă. Cântecul lui Brâncoveanu în literatura populară română, cum afirmă Adrian Fochi, „este o operă de artă, nu o relatare a unei crime inimaginabile“[2].

Prof. Dan Simonescu[3] arată că dintre cronicile rimate consacrate uciderilor domnilor și boierilor prin tăierea capului - în limba veche „discăpăținare“ - cântecul lui Constantin Brâncoveanu ocupă locul cel mai însemnat. Acest cântec a fost însușit de popor, a fost prelucrat de

el și se găsește în numeroase culegeri de folclor până în zilele noastre, ca baladă populară. Anumite părți din cântec, ca începutul și sfârșitul, în care autorul anonim prezintă conflictul sau „pricina“ dintre Constantin Brâncoveanu și sultanul Ahmed al II-lea ca pe o „poveste minunată“, din care oamenii ar putea trage învățătură despre „lumea trecătoare, înșelătoare și mai mult amăgitoare“, au trecut și dincolo de baladă în alte specii folclorice, în „vicleim“, adică în teatrul religios popular, întâlnit la minerii din Baia Mare, de la Valea Lăpușului, din Cavnic și Băiuț: *Joc cu Constantinul din istoria românilor, Cântare și vers la Costantin*[4], și colinde, întâlnite în Moldova[5].

Cântecul despre moartea lui Constantin Brâncoveanu, exprimat în cele mai multe cazuri aproape în aceleași versuri, s-a păstrat în nouă manuscrise cunoscute până acum, descrise și analizate de Dan Simonescu[6]. Începând în forma colindei populare, acțiunea Cântecului sau a baladei respective narează întocmai momentele dramei întâlnite la Del Chiaro și la Cronicarii munteni. Este consemnată mazilirea domnului, plecarea lui la Constantinopol și uciderea sa împreună cu fiii. Autorul anonim a urmărit să redea sub forma jurnalului oral în versuri populare cât mai fidel evenimentul istoric relatat în cronici, care a însângerat atunci conștiința românească, să rețină atitudinea antiotomană, să reliefeze sublimul jertfei lui Brâncoveanu și a copiilor săi pentru dragostea lor de țară și „legea creștinească“ și să scoată o lecție de etică socială, cu aluzii critice pentru cei „ce sunt mai tari, domni și împărați mari, de vorbesc de avuție și să țin în semeție“, ca și când ei nu ar fi muritori ca toți oamenii de rând, „ca și când nu ar avea nici o moarte“.

Adrian Fochi, care a făcut o analiză pertinentă *Cântecului despre moartea lui Brâncoveanu*, arată că ceea ce a condus subiectul morții lui Brâncoveanu către artă, ca prim motiv virtual sau potențial, l-a constituit tragedia morții copilului celui mic al voievodului, care se îngrozește de moartea crudă a fraților săi și, știind ce-l așteaptă și pe el, a încercat să-și salveze viața făgăduind să-și schimbe credința. Intervenția tatălui său, care își depășește durerea de părinte, îl încurajează să nu-și părăsească credința, ca să nu-și piardă sufletul, și copilul senin a acceptat moartea. Este un moment zguduitor, care a fost reținut ca real și ne-a

fost transmis de însemnările solului polonez Stanislas Chometowski[7], de un martor ocular care a asistat la execuție, La Motraye, după care povestește Abatele Prévost[8], iar cronicarul Ion Neculce povestește: „Atuncea cându-i tăia feciorii, au fost dzicând unul să-l turcească, să nu-l taie, dar tată-său l-au îmbărbătat tare, să nu-și lase legea“[9]. Este momentul de maximă tensiune dramatică, subliniază Adrian Fochi, de la depășirea firească a spaimei, la înfruntarea bărbătească a celei mai crude necesități. Momentul atât de uman al slăbiciunii a fost învins și tânărul vlăstar domnesc a pășit cu deplină bărbăție în domeniul gloriei. Un asemenea moment nu putea rămâne nefructificat în artă, nu putea fi trecut cu vederea; tot zbuciumul conștiinței omenești nu se putea pierde și cheltui în zadar. Și atunci, în acest moment esențial, a crescut din sângele coconului domnesc floarea roșie și veșnică a artei. Creatorul nostru popular a aflat în rezerva universală de *topoi*, exact pe acela care trebuia pentru a pune în lumină valoarea eternă a omului, marea sfâșiere a conștiinței, dar și imensa capacitate a omului de a transforma o nefericire într-o apoteoză. Este un moment de seamă al creației noastre orale, care-și găsește o paralelă faimoasă numai în demna și solemna seninătate din *Miorița*[10].

Este de remarcat importanța pe care o prezintă pe linia artei populare orale prezența într-un număr mare de variante din zona sud-dunăreană, din părțile Romanațului, a unui episod în plus legat de momentul morții tânărului vlăstar domnesc. Atunci când îi vine rândul să fie dat morții, doica sa, țiganca Gherghina, îl ascunde și îi substituie propriul ei copil, din devotament față de părintele nefericit, dar și pentru a nu se pierde „sămânța“ Domnilor Țării Românești[11].

Da' Ghierghina țiganca, /Care slujnică mi-o-avea /Feciorașu că-i lua, /P-al ei nainte mi-l da /Șî p-al lui că-l ascundea, /Sub rochiță mi-l vâra... /Așa din gură striga: / -Decât ar plânge o lume, /Mai bine-o singură mumă, /Puțânică usturâme /Șî la urmă, pace bună!... /Feciorașu i-l lua, /Căpățâna i-o tăia, /Căpu pân curte șădea, /Trupu prin curte-mi umbla, /Capu la buștean șădea/ Trupu prin curte-mi umbla. /Dă ță mai mare groaza[12].

Într-o altă variantă din aceeași colecție, copilul încearcă să se salveze ascunzându-se după doica sa, dar călăul îl descoperă și îl ucide

la rând, după ceilalți frați ai lui, imediat înaintea tatălui[13]. Episodul doicii apare pentru prima dată în culegerea lui Nicolae Păsculescu[14], a doua oară în colecția lui Mihail C. Gregorian[15] și a treia și a patra oară în culegerea lui Al. I. Amzulescu, citată, și a cincea și ultima oară în culegerea Angelei Dumitrescu.

Din punct de vedere tipologic, menţionează Adrian Fochi, se poate vorbi despre două structuri diferite ale *Cântecului despre moartea lui Brâncoveanu*, care cuprinde prezența sau absența acestui episod. În continuarea efortului permanent de creație folclorică, s-a căutat o soluție artistică și mai elocventă, s-a căutat o situație cu adevărat limită, și a fost soluția cu episodul doicii devotate[17].

Ne emoționează actul de dăruire din partea roabei țigănci, ca o mamă să-și sactifice propriul său copil, spre a salva viața altuia. Și este atât de neobișnuit, afirmă Adrian Fochi, încât nu apare ca motiv literar sau poetic în nici unul din marile cataloage internaţionale elaborate până azi. Situaţia acestui motiv trebuie să ne preocupe, în primul rând, și pentru că este atât de neobișnuit și, în al doilea rând, pentru că îl întâlnim tocmai la noi, ca și pentru motivul că realizează un moment de intensă și adevărată artă. Dacă rostul artei este de a trezi sentimente alese și gânduri înălţătoare, atunci tocmai acest moment este cel care contribuie cel mai mult la crearea unei impresii artistice deosebite. Și nu este întâmplător, adaugă Adrian Fochi, nici faptul că această acţiune neobișnuită este pusă pe seama unei roabe, a unei persoane făcând parte din categoria cea mai dispreţuită a locuitorilor țării, în timp ce toți nobilii rafinați și educați nu numai că nu au schițat nici un gest pentru înlăturarea tragediei, sau măcar pentru atenuarea ei, dar au pus-o ei înșiși la cale cu sânge rece și în mod deliberat. Se deschide aici, ca procedeu artistic, o antiteză puternică, în care singurul personaj care acţionează în numele umanității este tocmai personajul cel mai lipsit de considerație și de respect. Pe lângă opoziția dintre dragostea de mamă și devotamentul față de stăpân, suntem și în prezența opoziției dintre rob și stăpânii de robi, ceea ce încarcă pasajul cu semnificații din cele mai înalte, deoarece după grozăvia povestită rămânem totuși cu încredere în natura umană, cu o umbră de optimism cât privește perfectibilitatea morală a omului[18].

Acest motiv folcloric a suscitat interes din partea cercetătorilor folcloriști și etnografi și i s-a căutat o explicație. Cercetătoarea engleză Jean Ure din Edinburg considera în 1980 că acest pasaj ar fi fost compus spre a glorifica devotamentul roabei țigănci, fiind o tradiție a lăutarilor țigani[19]. Adrian Fochi afirmă că „nu este exclus să fie așa, dar aceasta nu scade cu nimic încărcătura emoțională și deci artistică a momentului“[20], și aduce o altă explicație, legată în istorie de omorârea împăratului bizantin Mauricius, în anul 602 e.n., în urma uzurpării generalului său de la limesul nord-dunărean al Imperiului, Focas, exemplu adus în discuție și de cercetătoarea Jean Ure, semnalat mai înainte de istoricul englez Edward Gibbon[21].

Se relatează că oamenii însărcinați să-l omoare pe împăratul Mauricius au fost trimiși și la Caldedon, unde se refugiase cu toată familia sa în sanctuarul unei biserici și l-au târât afară, împreună cu cinci fii ai săi, care au fost asasinați pe rând, sub ochii îngroziți ai tatălui lor. La fiecare lovitură, pe care o simțea în inimă, el găsea puterea de a repeta un strigăt smerit: „Tu ești drept, o, Doamne, și judecățile Tale sunt drepte“. Până în ultimele clipe, legământul său de adevăr și dreptate s-a dovedit atât de puternic, încât a avut tăria să dezvăluie soldaților comportarea cucernică de înșelătorie a unei doici, care oferise propriul ei copil în locul pruncului imperial. Scena tragică s-a încheiat cu execuția împăratului însuși, în al douăzecilea an al domniei sale și în al șaizeci și treilea al vârstei.[22]

Evenimentul respectiv a fost consemnat în secolul al VII-lea de istoricul contemporan Teophilact Simocatta, care, între 610 și 641 a scris cronica anilor 582-602. O altă mărturie contemporană o aduce *Chronicon Pascchale*, care cuprinde istoria de la facerea lumii până în anul 628 d.Hr. În continuare, a fost reținut de istoricii Teofanes Confesor (+ 818), de Cedrenos (+ după 1057), de Zonaras în secolul al XII-lea și de alți istorici[23].

Suntem îndreptățiți să credem, afirmă Adrian Fochi, că narațiunea despre moartea crâncenă a împăratului Mauricius a rămas multă vreme vie în memoria oamenilor, impresionând prin cele două laturi psihologice pe care le vehiculează: sălbăticia nemaipomenită a lui Focas și stoicismul și smerenia, precum și devotamentul unei doici, iar faima acestei

întâmplări atât de sângeroase și neobișnuite a depășit hotarele statului bizantin și s-a răspândit pe spații mai largi, ajungând și pe teritoriul țării noastre prin intermediul cronografelor, care au circulat la noi în decursul secolului al XVIII-lea. Adrian Fochi consideră ca posibilă ipoteză de lucru ideea despre pătrunderea motivului doicii devotate în folclorul românesc pe cale cărturărească. Creatorului român, recunoscut în general iliterat, i-ar fi ajuns subiectul respectiv „la ureche în românește" și astfel i-a venit în minte ideea de a contamina personajele, mai ales că existau și unele detalii similare și în alte puncte ale narațiunii. Serviciul de transmitere l-ar fi îndeplinit, deci, cronografele[24].

La o analiză mai atentă, este greu de acceptat ipoteza formulată de Adrian Fochi, a originii „pe cale cărturărească" a motivului respectiv folcloric. Ținând seama că acest motiv face astăzi parte din cercetarea folcloriștilor și etnografilor, atât români, cât și străini, vom căuta să examinăm această temă de literatură populară română.

Este de reținut de la început, cum a arătat Adrian Fochi, că avem de a face, din punctul de vedere tipologic, cu două structuri epice diferite ale *Cântecului despre moartea lui Brâncoveanu*, datorită prezenței sau absenței episodului eroinei Gherghina. Acest episod este întâlnit numai în variantele cântecului cules din Oltenia, din părțile sud-dunărene, din localitățile, adăugăm noi, din jurul comunei Brâncoveni, adică de pe domenii care au aparținut în trecut voievodului Brâncoveanu, și acest fapt este important de reținut, în primul rând. Însăși acțiunea subiectului Cântecului cules din această parte a țării diferă în parte de acțiunea cronicii rimate, de origine cronicărească.

Cântărețul din părțile oltene sud-dunărene plasează acțiunea Cântecului pornind de la Dunăre, din părțile sale.

Voievodul călătorește într-un caic minunat pe Dunăre și pe mare spre Țarigrad: Și cu Aga Bălăceanu /Cel mai voinicel sărmanul, /Cu trei copii ce-i avea, /Cu Gherghina țiganca, /Care le purta grija /Cu zahăr și cu cafea...[25]

Ajungând la Țarigrad, aprind rogojini, după obiceiul supușilor sultanului, pentru a atrage atenția că se înfățișează cu plângeri. Astfel, împăratul ia cunoștință că Brâncoveanu a sosit în capitala turcească: Șapte rogojini lua, /Cu catran le cătrănea, /Sus pe catarg că le

suia, /Perdaf de foc că le da, /Foc de trei părţi le punea, /Vâlvă-n ceriu să ridica[26].

Cântăreţul este străin de evenimentul istoric povestit în Cronica rimată şi el recurge la un clişeu tradiţional local, oltenesc, al rogojinii aprinse, comun eposului popular.

Sultanul porunceşte ca Brâncoveanu să fie legat şi-i cere ţara, avuţia şi trecerea la legea turcească:

- Brâncovene, dumneata, /... Bine-ai făcut d-ai venit, /Parcă eu ţi-am poruncit: /Nici cu gândul n-am gândit, /Aşa bine să te-apuc! /... Dăruieşte-mi tu ţara, /Ţara şi bogăţia, /Care bei, mănânci din ea, /Şi te dă în legea mea...

- Împărate, dumneata, /Nu-ţi dăruiesc ţara, /Ţara şi bogăţia, / Care beau, mănânc din ea, /Fă cu mine ce-oi vrea, /Nu mă dau în legea ta[27].

Pentru că Brâncoveanu refuză cererea sultanului, capetele celor doi fii mai mari cad sub securea călăului. Uneori, pe al treilea copil îl salvează slujnica Gherghina, înlocuindu-l cu propriul ei fiu:

Sub fustă îl pitula, /Pe-al ei înainte-l da, /Să nu să piarză sămânţa...[28]

În cele din urmă, Brâncoveanu e jupuit de piele, iar trupul lui ciopârţit e pus într-un coş şi aruncat în mare. Trei zile marea arde în flăcări, primind jertfa voievodului martir. Rugăciunile soborului de preoţi chemaţi de sultan potolesc focul miraculos, care l-a speriat pe sultan pentru nedreptatea şi crima comisă[29]. Cântecul sfârşeşte astel ca în basme, în miraculos, spre deosebire de cronica rimată cu sfârşitul parenetic, ceea ce indică o zonă cu un real potenţial de artă populară orală.

Motivul salvării copilului domnesc de către doica lui, roaba ţigancă Gherghina, aparţine variantelor sud-dunărene din părţile Romanaţului, locuri legate de originea paternă a lui Constantin Brâncoveanu. Străbunicul său David, care a avut ca fiu pe Preda, iar acesta pe Papa, tatăl lui Constantin Brâncoveanu, era din Brâncoveni, moşie părintească, de unde şi patronimul de Brâncoveanu.

În copilăria lui Constantin Brâncoveanu a avut loc o mare tragedie. În dimineaţa zilei de 15 februarie 1655, în timpul răscoalei seimenilor

și a dorobanților din București, a fost ucis, printre alți boieri, și Papa Brâncoveanu, în casele sale de la poalele dealului actualei Patriarhii. Fiul său, pruncul Constantin, în vârstă de un an, a scăpat cu viață, datorită devotamentului unei slujnice de la curte, care a dat în loc un copilaș de țigan, adică propriul ei copilaș.

Informația se păstrează de la principele Gheorghe Rákoczi al II-lea, care, la 12 martie 1655, scria de la Cluj mamei sale, Suzana Lovantffy, că „voievodul din Țara Românească este la locul său, dar s-a făcut nemaipomenită vărsare de sânge; dărăbanii seimeni nu s-au milostivit nici de boieroaicele însărcinate, nici de copiii nevinovați, au ucis nenumărați boieri; sărmanul domn Sava și Preda[30] și-au răscumpărat viața cu bani mulți; i-au omorât fiul[31]; i-a rămas un nepoțel de la fiu[32], în locul acestuia slugile au dat un copilaș de țigan, așa i-au scăpat viața; urât lucru, mulți boieri au fugit încoace“[33].

Răscoala a durat cinci luni. În acel timp, pruncul Constantin, salvat cu viață, împreună cu doica lui și cu mama lui s-au refugiat din fața urgiei la moșia din Brâncoveni, unde a fost adăpostit și ocrotit printre robii de la curte, care au cunoscut cele petrecute și le-au transmis oral. Doica Gherghina, personajul cântecului, care salvează de la moarte pruncul cel mic al lui Brâncoveanu, în realitate va fi fost doica ce salvase de la moarte pe pruncul de odinioară, Constantin Brâncoveanu.

În plus, se mai adaugă un fapt istoric. În 1712, Constantin Brâncoveanu a sfătuit pe fiul său mai mare, tot Constantin, să așeze o cruce de piatră în locul celei de lemn, pe locul unde fusese ucis tatăl său, Papa. Crucea mare de piatră, cu inscripția evenimentului narat și ornată a fost încastrată în zidul de la intrare al casei și a dăinuit la poalele dealului Patriarhiei, unde Constantin Șerban (1654-1658), drept recunoștință pentru biruința împotriva seimenilor, a ridicat în timpul domniei lui mănăstirea cu hramul Sfinții Constantin și Elena, transformată în 1668, în timpul lui Leon Vodă (1664-1669), în catedrala Mitropoliei Țării Românești, devenită din 1925 catedrala patriarhală[34].

Prin inscripția ei votivă, crucea a păstrat în memoria posterității tragedia Brâncovenilor din 15 februarie 1655.

Motivul folcloric al cântecului din părțile Romanațului, salvarea pruncului domnesc de către roaba doică, țiganca Gherghina, are o bază

reală istorică, transmisă și păstrată până astăzi, cum a intuit Jean Ure, ca o tradiție a țiganilor lăutari, care au ținut să glorifice „devotamentul roabei țigănci".

Substituirea de personaje, copilul salvat în locul tatălui, prunc odinioară, este o licență poetică și justifică explicarea pe care o aducem noi, a pătrunderii motivului doicii devotate în folclorul românesc, ca pornind de la o realitate istorică românească, transmisă prin tradiție și intrată în cântec, și nu venită din afară, din lumea Bizanțului „pe cale cărturărească".

Făcând o comparație între cele două structuri epice diferite ale *Cântecului despre moartea lui Brâncoveanu*, cel legat de cronica rimată și cel venit din părțile sud-dunărene, ale Romanațului, din Oltenia, cu cel din urmă rămânem mai mult în domeniul artei populare, care a știut să creeze și să contureze caractere mult mai puternice, să dinamizeze dialogul, conflictul și antitezele, să comunice mobile sentimente și mesajul de înalt umanism, de patriotism, și eroism moral, care înfruntă cu seninătatea *Mioriței* moartea pentru lege și țară.

Note

[1] Ștefan Ionescu, Panait I. Panait, *Constantin vodă Brâncoveanu*, București, 1969, p. 302-304; Eugen Greuceanu, *Periodice europene despre martiriul lui Constantin Brâncoveanu*, în BOR, CIV (1986), 7-8, p. 140-143.

[2] Adrian Fochi, *Valori ale culturii populare românești*, vol. II, București, 1988, p. 225.

[3] Dan Simonescu, *Cronici și povestiri românești versificate (sec. XVII-XVIII)*, București, 1967, p. 55-68.

[4] Ion Mușlea, *Cântare și vers la Constantin. Sfârșitul lui Brâncoveanu în repertoriul dramatic al minerilor români din nordul Transilvaniei*, în „Studii de istorie literară și folclor", 1964, p. 21-61. În „Cântările. II, III și IV din „*Constantinul*" există unele precizări și amănunte și chiar un episod hotărâtor, luarea în „chezășie de către boieri", a lui Brâncoveanu, care nu figurează în variantele Cântecului istoric, și care îndreptățesc să se admită că autorul a utilizat și o altă sursă de inspirație. Aceasta a putut fi Cronica lui Șincai, în care e reprodus sfârșitul domniei lui Constantin Brâncoveanu, „Bălăceanul", la Del Chiaro (*Ibidem*, p. 25).

[5] N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974, vol. II, p. 261-262.

[6] Dan Simonescu, *op. cit.*

7 P. P. Panaitescu, *Călători poloni în țările române*, București, 1930, p. 144-145.

[8] Andrei Pippidi, *Constantin Brâncoveanu, personaj al abatelui Prévost*, în „Studii de literatură universală", 16, 1970, p. 179.

[9] Ion Neculce, *Opere, Letopisețul Țării Moldovei* și *O samă de cuvinte*, Ediția Gabriel Ștrempel, București, 1982, p. 648.

[10] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 226.

[11] *Ibidem.*

[12] Al. I. Amzulescu, *Cântece bătrânești*, București, 1974, p. 496-497, cules de Al. I. Amzulescu și O. Bârlea, de la Gh. Pitulice, Corabia - Olt, 19.VI.1957.

[13] *Ibidem*, p. 507-508.

[14] Nicolae Păsculescu, *Literatura populară românească*, București, 1910.

[15] Mihail C. Gregorian, *Folclor din Oltenia de sud (I)*, în „Ethnos", (1941-1942), fasc. 2, p. 186-191, reprodus în „Folclor din Oltenia și Muntenia", București, 1967, vol. I, p. 509-513, cules de la Iordache Pătru Mirea, 70 de ani, com. Orlea, jud. Romanați.

[16] Angela Dumitrescu, *Balade oltenești*, Craiova, 1967, p. 161-165, cules tot de la Gh. Pitulice, zis Oanță, în vârstă de 70 de ani, din Corabia - Olt, 16.IV.1966.

[17] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 228.

[18] *Ibidem*, p. 226-228.

[19] Jean Ure, *The circumstances of the reneval of a historical legend in the Balkans. The story of the execution of a princely family in Constantinople as a historical motif*, apud Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 227, 237.

[20] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 227.

[21] Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii imperiului roman*, București, 1976, vol. III, p. 34.

[22] Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 228-229.

[23] *Ibidem*, p. 229-230.

[24] *Ibidem*, p. 230-231.

[25] Nicolae Păsculescu, *op. cit.*, p. 192, la Gheorghe Vrabie, *Balada populară română*, București, 1966, p. 316.

[26] *Ibidem*, la Gheorghe Vrabie, *op. cit.*, p. 317.

[27] *Ibidem*

[29] *Ibidem*

[29] Al. I. Amzulescu, *Cântecul epic*, București, Ed. Academiei, 1981, p. 159.

[30] bunicul lui Constantin Brâncoveanu.

[31] tatăl lui Constantin Brâncoveanu.

[32] Constantin Brâncoveanu.

[33] Andrei Veress, *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei și Țării Românești*, vol. X, București, 1938, p. 287.

[34] Ștefan Ionescu, Panait I. Panait, *op. cit.*, p. 128, nota 4.

LUPTA LUI AVRAM IANCU PENTRU DREPTURILE SACRE ALE LIMBII ROMÂNE ÎN TRANSILVANIA

Înainte de revoluția din 1848-49 în Transilvania, națiunea română nefiind recunoscută ca națiune politică, nici limba română nu era recunoscută ca limbă oficială în stat.

În lupta pentru emanciparea poporului român, conceptul de națiune se identifică cu cel al limbii, căci „pentru Națiunea română nimic nu e mai sacru... decât limba", afirma Avram Iancu[1], sau cum spunea G. Bariț, „limba este sufletul dătător de viață al națiunii[2].

În lupta pentru afirmarea drepturilor limbii române în Transilvania ca limbă recunoscută în stat, alături de limbile naționalităților conlocuitoare, s-a ridicat neînfricat Avram Iancu.

În Dieta Transilvaniei din 1847 s-a ajuns să se legifereze ca limbă oficială a statului limba maghiară. Folosirea limbii germane era restrânsă la „pământul crăiesc", iar folosirea limbii române nu era asigurată nici în biserică, nici în școală, nici pe plan local în cadrul unităților administrative[3]. La 14 aprilie 1848 Ungaria s-a proclamat independentă de Austria în care fusese inclusă din 1699 prin pacea de la Carloviț, iar atunci s-a hotărât și anexarea Transilvaniei la statul ungar, act pe care românii nu l-au acceptat. La marea Adunare națională de la Blaj din 3/15 mai 1848, unde s-au adunat 40.000 de români, în programul politic social al românilor din Transilvania prezentat de Simion Bărnuțiu s-a cerut independența națiunilor române și desființarea iobăgiei, iar în ziua următoare, la 4/16 mai, în programul concretizat sub forma unei petiții naționale, în 16 puncte, între altele s-au prevăzut, pe lângă

independența națiunii române și reprezentarea ei în dietă, justiție, administrație și armată și independența Bisericii românești și reînființarea vechii Mitropolii, desființarea iobăgiei și a dijmelor fără despăgubiri, înființarea gărzii naționale românești, libertate comercială și industrială, libertatea cuvântului, a scrisului și a tiparului, înființarea de școli românești de toate gradele în sate și orașe, înființarea unei universități românești, votarea unei noi constituții de către adunarea constituantă, bazată pe principiile de egalitate și frățietate, libertate și dreptate. În ultimul punct se respinge unirea Transilvaniei cu Ungaria hotărâtă de revoluționarii unguri fără consultarea națiunii române[4].

Revendicările românilor din Transilvania au fost prezentate de episcopul Andrei Șaguna de la Sibiu (1808-1873), în fruntea unei delegații, împăratului Ferdinand V al Austriei, la Innsbruck, iar în ianuarie și februarie 1849, în două audiențe, noului împărat, Francisc Iosif I (1848-1916), căruia i-au cerut printr-un memoriu separat și constituirea românilor din Imperiul habsburgic într-o singură națiune, independentă, cu limbă și administrație națională și autonomă.

Noul guvern ungar format în martie 1848, ca și Dieta Transilvaniei din Cluj, cu reprezentanți numai ai aristocrației maghiare, ai sașilor și secuilor, n-au voit să recunoască dreptul românilor la autodeterminare. Nesocotind hotărârile reprezentanților națiunii române luate pe Câmpia Libertății din Blaj, în ședința Dietei din 17/29 mai 1848 de la Cluj s-a votat anexarea Transilvaniei la Ungaria.

Uniunea principatului Transilvaniei cu Ungaria avea să fie sancționată curând, la 29 mai/10 iunie, și de împăratul Ferdinand. Fățiș s-a trecut acum la persecuții împotriva românilor, la urmăriri și arestări. Pe Câmpia Libertății de la Blaj are loc în 1848 o nouă adunare (a treia) în luna septembrie, 3/15 și 13/25, timp de zece zile, la care au participat peste 20.000 de români. S-a cerut hotărât încetarea persecuțiilor și abuzurilor, desființarea iobăgiei și anularea anexării Transilvaniei la Ungaria. Pentru apărarea națiunii române, Comitetul național a hotărât înființarea a 15 legiuni române formate pe ținuturi, având în frunte un prefect și un viceprefect. Comanda supremă a fost încredințată lui Avram Iancu, prefectul legiunii „Aurarii Gemina", din Munții Apuseni, devenit comandant de oaste la vârsta de 24 de ani și care avea să poarte cu glorie steagul revoluției românilor din 1848-1849 din Transilvania.

Conducătorii revoluției maghiare, în frunte cu Kossuth Lajos, au refuzat să recunoască drepturile național-politice ale românilor și au pornit lupta armată sub conducerea generalului revoluționar polonez Iosif Bem (1794-1850), împotriva românilor conduși de Avram Iancu. Trupele habsburgice și țariste aveau să pună însă capăt în iulie-august 1849 revoluției ungare, care au știut să profite de neînțelegerile dintre revoluționarii unguri și români, datorită refuzului conducătorilor unguri, care n-au acceptat colaborarea cu românii, împotriva asupritorilor comuni. Rezultatul acestor lupte pentru români a fost imens, în jertfe de vieți omenești și distrugeri de bunuri materiale: „Patru prefecți și 10 tribuni, aproape 100 de centurioni și peste 100 de preoți și protopopi, toți împușcați sau spânzurați de revoluționarii maghiari (unii judecați de așa-numitele „tribunale de sânge“), vreo 40.000 de țărani români căzuți în lupte, împușcați sau spânzurați, vreo 300 de sate arse și distruse“[5].

Față de imensele jertfe aduse de națiunea română s-a crezut că românii și-au dobândit de acum drepturile lor politice în Statul habsburgic precum și drepturile recunoscute limbii române, alături de drepturile celorlalte limbi ale naționalităților conlocuitoare (sași, maghiari, sârbi).

Sub aspectul social și politic, în urma revoluției din 1848-1849, s-au obținut și pentru români unele avantaje. A fost desființată instituția medievală a celor „trei națiuni“, și ca atare umilința pentru poporul român de „tolerat“. În funcții publice au avut dreptul să fie promovați și salariați români, nu numai din nobilimea maghiară și patriciatul săsesc. A fost desființată iobăgia, iar fosttul iobag devenea proprietar al pământului urbarial pentru care înainte plătea dijme și făcea robote. Nobilimea a pierdut acum monopolul asupra pământului și s-a format o pătură largă de țărani români proprietari de pământ, care avea să constituie una din forțele sociale de rezistență națională și revoluționară.

Dacă sub aspectul drepturilor sociale și politice se poate vorbi că s-au înregistrat unele progrese, nu același lucru se poate vorbi și despre drepturile limbii române.

Îndată după înăbușirea revoluției, în întreg imperiul s-a instalat regimul absolutist, care a spulberat viziunile optimiste ale revoluționarilor

români. Aristocrația austriacă și cea mai mare parte a aristocrației ungare, rămase credincioase împăratului, au format mai departe baza socială a imperiului. Toată puterea de stat era concentrată la Viena, de unde porneau toate dispozițiile pentru provinciile monarhiei cu naționalități diferite, ale căror interese naționale și sociale erau cu totul nesocotite. Peste tot se introduce ca limbă oficială de stat limba germană. Generalizarea ei era urmarea automată a principiului centralizării Statului habsburgic.

La sfârșitul anului 1849, funcționarii români din Munții Apuseni sunt înlocuiți cu funcționari germani aduși din Bucovina.

În presă se aduc numeroase obiecții împotriva limbii române, că nu ar fi suficient cultivată, că românii nu au un număr îndestulător de cadre calificate care s-o folosească, iar introducerea ei nu ar face decât să îngreuneze mecanismul administrației, fiindcă în limba română ar lipsi o literatură juridică, comentarii juridice, colecții de sentințe, și alte învinuiri ostile.

Românii se consideră jigniți și, ca protest, întocmesc numeroase petiții și memorii pe care le înaintează forurilor politice.

Avram Iancu se arată cel mai revoltat și face din limbă o problemă de onoare națională.

Procesul se declanșează legat de „pădurile moților"[6].

Anii de după revoluție au adus pentru locuitorii Munților Apuseni o gravă înrăutățire a stării lor materiale. Începând din 1849, locuitorii Munților pierd unul din drepturile lor cele mai vechi, dreptul de folosire liberă a pădurilor, care constituia pentru ei „pâinea cea de toate zilele".

S-au impus taxe bănești, așa numitele licențe de pădurit pentru lemnul verde de construcție sau de lucru. Aceste taxe au fost tot mereu ridicate, până în 1852, încât muntenii nu le mai puteau plăti. Oficiul silvic din Câmpeni a mers și mai departe, supunând la taxe și lemnul verde de foc.

Prin ordinul din 10 ianuarie 1850, privind emanciparea iobagilor se asiguraseră acestora drepturile pe care le aveau înainte de 1848, inclusiv păduritul și pășunatul. Or, acest drept era încălcat, lucru care a dus la conflictul deschis cu fiscul statului, ce considera că pădurile din munți figurează ca „alodiu", adică proprietatea nobiliară devenită acum

proprietate de stat, și nu „coloniatură", proprietatea de liberă folosință a muntenilor. Cum scria Iancu în memoriul său, în numele comitatului Zarandului „înainte de 1848 era lege și oprea pe nemeș a face din coloniatură alodiatură" (Mss. 1060, f. 256 v).

Cei mai afectați de încălcările fiscului sunt locuitorii celor 11 comune din subcercul Câmpeni: Albac, Scărișoara, Certeje, Ponorel, Bistra, Vidra de Sus și de Jos, Neagra, Secătura, Câmpeni, Sohodol, care își câștigau traiul aproape exclusiv din lemnărit și creșterea vitelor. Munții ajung din nou un focar de revoltă, în special în vara și în toamna anului 1852.

Cel care preia în 1849 cauza moților pentru a le apăra drepturile asupra pădurilor în cercul Câmpeni, ca împuternicit al lor, este Avram Iancu. Se înaintează numeroase petiții și memorii forurilor gubemiale și direct împăratului, prin care i se cerea repunerea moților în drepturile lor printr-un act de grație. Ideea că românii și-au jertfit zadarnic viața și avutul nu-l mai părăsește de acum pe fostul prefect al legiunii Aurarii gemina. Revolta împotriva împăratului perfid și dușman al libertății popoarelor, îi roade de acum necontenit sufletul[7].

Biblioteca Academiei Române păstrează, în colecția de manuscrise, un volum cu manuscrise privind anul revoluționar 1848-1849 din Transilvania, înregistrat la cota 1060, în care se află un număr de documente redactate de Avram Iancu: Scrisoarea către Simion Bărnuțiu din 15 august 1852 (f. 252); Cererea în numele locuitorilor din satul Muntele Rece, către „Comanda districtuală", împotriva abuzurilor privind coloniatura (f. 254 r.v.) (Colonus-um = cultivator de pământ, legat de pământul pe care-l lucra); Memoriul în numele comitatului Zărandului către împărat, privind nedreptățile făcute moților în legătură cu drepturile de proprietate (f. 256-257 r.v.); Cererea satului Muntele Rece către împărat (f. 258 r.v.); Cererea satului Măguri către împărat privind coloniatura (f. 260 r.v.); și Actul cel mai important în legătură cu tema noastră, Memoriul către împărat privind dreptul de folosire a limbii române (f. 262-264 v.)[8].

O notă caracteristică a petițiilor și memoriilor înaintate, deși înfățișează cererile anumitor sate și comitate, este că în ele se vorbește, fără excepție, „în numele întregii Națiuni române", fiindcă suferințele și nedreptățile îndurate erau ale întregii națiuni române.

Întocmite pentru apărarea drepturilor moților asupra pământurilor și pădurilor, asupra pescuitului, a vânatului, a morăritului și a crâșmăritului, o dominantă a revendicărilor o constituie recunoașterea drepturilor limbii române în stat, aprobarea înființării de școli cu limba de predare în limba română și aprobarea înființării unei Academii, pentru ridicarea nivelului culturii poporului român între celelalte naționalități ale Imperiului habsburgic. În memoriul înaintat în numele comitatului Zarandului, prin care se cerea îmbunătăţirea soartei naţiunii române, „atât materială, cât și intelectuală, pentru care de secoli luptându-se, afară că i s-au sângerat inima de multele patimi și suferințe, nu au dobândit alta...“, arătând superioritatea numerică a românilor, „că abia vine la 100 de români unul de altă națiune“, cere cu argumente bazate pe realitatea istoriei și a logicii juridice să se „dea îndărăpt drepturile moților“, iar „la urmă, în privința îmbunătățirii soartei noastre intelectuale se roagă poporul român din Zarand, în numele națiunii sale..., să se îndure a ierta Națiunei Române să facă o colectă de bani pentru înființarea unei Academii, în care să se propună științele împărătești în limba română și iară alte limbi ce sunt de lipsă pentru oricare om cult al imperiului. Această a noastră cerere e de aceea mai jalnică, cu cât: fără astfel de Academie vedem pericolul națiunei noastre, fiindcă până acum în întreg Zărandul sau Tablele care arată oficiolatul și satul numa limba nemțească, care faptă cu atât e mai întristătoare pentru fieștecare român, cu cât oricare călător dintr-însele va vrea a zice că Zarandul e locuit numai de nemți, batăr că nemții în Zarand nici în proporțiune nu pot sta cu românii“[9]. Cererea pentru „ridicarea unei Academii în care științele împărăției să se predea în limba românească, iar alte științe să se propună ca un studiu de lipsă pentru un om cult al imperiului. Această cerere în privința Academiei e de cea mai tare de la inimă noastră de statul nostru“, o înaintează Avram Iancu și în numele satului „Măguri“ din Munții Apuseni (Mss. 1060, f. 260).

În scrisoarea adresată din Sibiu, la 1 iulie 1852, de Avram Iancu lui G. Bariț, folosirea liberă a limbii române este așezată înaintea tuturor revendicărilor: „...pe lângă limbă, Academia și primo și secundo loco“[10].

În revendicările formulate în petiții și memorii semnate de Avram Iancu, clocotește toată revolta lui de tribun ridicat în numele moților pentru dobândirea drepturilor „Națiunei române“.

Pentru dobândirea drepturilor națiunii sale, Avram Iancu merge personal, ca altădată Horea, la Viena, unde se prezintă împăratului, însoțit de delegați și cere să li se facă dreptate.

Sosește la Viena în martie 1850, împreună cu tribunul, protopopul Balint, și cu viceprefectul Maior, și sunt primiți în audiență de prezentare în ziua de 8 martie.

Între timp, sosesc la Viena și alți delegați din Transilvania: Bărnuțiu, Laurian, Ion Maiorescu, Popasu și Aron Florian și sunt primiți de împărat la 11 martie 1850. Dar, în afară de retorică protocolară, delegații nu obțin nimic pozitiv.

Ca să-și arate generozitatea, împăratul ținuse să decoreze, la propunerea guvernului său, un număr de 135 de luptători revoluționari (61 români, 60 sași, 13 unguri și un armean), lui Avram Iancu acordându-i cea mai înaltă decorație, ca și lui Balint și Axente, „Crucea de aur, pentru merite, cu coroană". Un număr de 34 de decorații se acordaseră revoluționarilor români și de țarul Rusiei[11].

Autoritatea administrativă l-a invitat pe Iancu la Alba Iulia să-și ridice decorația, dar cu toate invitațiile și ofertele protocolare, Iancu a refuzat să se prezinte. În august 1850 pleacă din nou la Viena, însoțit și de această dată de o delegație națională. Românii sunt tratați de împărat tot cu vorbe protocolare și cu amânări. Delegații insistă în cererile lor pe lângă guvern și așteaptă. La începutul anului 1851, Iancu este chemat de prefectul poliției să declare dacă primește sau nu primește decorația împăratului și Iancu arată motivele pentru care nu poate accepta decorația împăratului și de ce primește pe cea rusească. Invitat din nou, Iancu cere să se ia notă pentru ce refuză darul onorific al împăratului: „Să se decoreze mai întâi Națiunea cu împlinirea promisiunilor".

Curtea imperială nu se aștepta la o asemenea înfruntare. Ca urmare, Iancu și ceilalți fruntași, între care Bărnuțiu, Laurian și Cipariu, au fost siliți de poliție, din ordinul împăratului să părăsească Viena. „Alungat ca un răufăcător, eroul munților pleacă astfel din capitala imperiului în ziua de 21 februarie 1851. Activitatea sa ca membru al delegației române ia cu aceasta sfârșit, dar și nădejdile puse în simțul de dreptate al monarhului se spulberă definitiv... Înfrângerea programului de pe Câmpia Libertății devine astfel inevitabilă. Nici autonomia, nici integrarea

într-o unitate compactă a teritoriilor locuite de români nu se încadrează în concepția rigidă și reacționară a guvernanților din Viena. Chiar revendicările de ordin cultural pe care le susține delegația română la Viena sunt considerate ca fiind nerezonabile"[12].

Este de înțeles revolta lui Avram Iancu în aceste momente ca și fulgerele de mânie aprinse în sufletul său. Va ști însă cum să-i răsplătească împăratului pentru ingratitudinea sa și va aștepta momentul potrivit.

Întors acasă, populația din munți clocotea de revoltă din cauza măsurilor luate din partea fiscului care-și atribuise cu de la sine putere proprietatea pădurilor de pe fostele domenii camerale.

Avram Iancu a căutat să apere interesele foștilor săi lăncieri, dar autoritățile locale au fost refractare, ca și cele centrale. La începutul lui iulie 1852 călătorește împreună cu Balint, în acest scop la Sibiu și puțin mai târziu conduce o delegație a 18 comune din munți la Deva, pentru a înmâna guvernatorului Schwarzenberg o cerere în numele revendicărilor lor, ca și un memoriu pentru a fi înaintat împăratului. Este anunțată intenția împăratului Francisc Iosif de a vizita Transilvania, precum și itinerariul de la Dobra la Deva, apoi Săcărâmb, cu minele de aur, prin Brad, Hălmagiu și Abrud, Alba Iulia și Sibiu, prin secuime, Cluj și Baia Mare. Iancu roagă pe guvernatorul Transilvaniei să intervină pe lângă împărat să modifice programul călătoriei și să viziteze și regiunea Câmpenilor, centrul luptelor revoluționarilor români, iar el se angajează personal, să pregătească împreună cu moții săi, o primire imperială suveranului. Era tocmai ceea ce-și dorise Avram Iancu, de a-i arăta împăratului cum se primesc oaspeții și cum știu românii să-și onoreze oaspeții.

În vederea apropiatei vizite a împăratului și ca răspuns la memoriul lui Iancu adresat împăratului, în iunie 1852, guvernatorul Schwarzenberg a căutat să facă ceva și a trimis în Munți, o comisie guvernamentală, cu misiunea de a stabili la fața locului, în fiecare sat, în parte, care păduri sunt ale fiscului și care sunt ale comunelor. În realitate, fiscul nu avea nici un drept de proprietate asupra pădurilor comunelor din munți.

Comisia a început să-și desfășoare lucrările în limba germană, refuzând românilor dreptul de folosire a limbii lor. În aceste împrejurări

nedorite, cele 11 comune ale subcercului Câmpeni, la îndemnul lui Iancu au refuzat să mai conlucreze și acțiunea comisiei a rămas fără rezultat. Avram Iancu, în calitatea sa de împuternicit al comunelor din munți având atribuția să întocmească procesul-verbal al lucrărilor comisiei, a refuzat să-l întocmească în limba germană și și-a arătat revolta și protestul său energic. Aceste motive l-au determinat să se adreseze direct împăratului Francisc Iosif, la scurt timp după vizita acestuia în Munții Apuseni, la sfârșitul lui iulie 1852, în numele celor 11 comune din munți, un memoriu exclusiv pentru apărarea drepturilor limbii române și el formează unul din cele mai strălucite acte de mândrie națională pentru afirmarea demnității limbii române, lupta pentru afirmarea limbii române fiind paralelă cu lupta pentru afirmarea drepturilor politice și naționale ale românilor din Transilvania.

Dar, înainte de a trece să examinăm actul respectiv, pentru a-l înțelege să urmărim primirea făcută împăratului în Munți.

Îndată după întoarcerea de la Deva, Iancu mobilizează satele în vederea evenimentului așteptat cu interes de toți românii, care-și puseseră mari nădejdi în aprobarea revendicărilor lor de către împărat. Construiește cu cheltuiala sa proprie, în Câmpeni, un mare pavilion din lemn cioplit artistic și-l împodobește cu ciubărașe, donițe, flamuri și chilimuri naționale, în care a instalat o somptuoasă sufragerie pentru împărat și suita sa. S-a îngrijit să se repare drumurile de munte și podurile, s-au ridicat arcuri de triumf și a cerut moților să pună la dispoziție înalților oaspeți cai buni de călărie. A invitat pe Barițiu să vină la Câmpeni să rostească la sosirea împăratului aici un discurs în limba germană. Timp de două săptămâni au fost pregătiri febrile în munți, când la 19 iulie s-a adus la cunoștința oficială că împăratul a aprobat să-și modifice programul inițial și a hotărât ca de la Brad să ia drumul prin Baia de Criș la Hălmagiu și, de acolo, pe la muntele Găina prin Vidra lui Avram Iancu, la Câmpeni, Roșia, cu minele de aur, și Cluj. Toate pregătirile pentru primirea împăratului se îndeplinesc sub supravegherea și cu cheltuiala proprie a lui Iancu, și „părinții săi înșiși sunt puși la contribuție pentru a regiza gesturi simbolice cu tâlc adânc“[13]. Andreica este însărcinat să organizeze Zarandul în vederea primirii în comunele pe unde va trece convoiul. Protopopul Balint avea misiunea

să-l întâmpine pe suveran la Dealul Mare, între Băița și Brad, iar Iancu să-l aștepte pe muntele Găina, unde se proiectase un scurt popas pentru a se revi o gustare.

Desfășurarea programului începe în dimineața zilei de 21 iulie când împăratul a sosit la punctul stabilit, fiind întâmpinat de protopopul Balint, oferindu-i-se un buchet de flori de fiicele protopopului Mihai din Zlatna, îmbrăcate în costum național. La amiază convoiul ajungea la Hălmagiu, de unde, după un scurt popas a plecat spre muntele Găina, ajungând după-amiaza. Aici urma să fie întâmpinat de Avram Iancu, care sosise dis-de-dimineață să supravegheze pregătirile primirii. Pe drumul Hălmagiului spre Găina, tribunul Mihai Andreica cu o ceată de călăreți și cu steaguri a servit ca escortă de onoare. Iancu nu-l întâmpină însă pe muntele Găina pe împărat. El se lasă în mulțime să supravegheze desfășurarea primirii, care este condusă tot de protopopul Balint și „care asigură într-o scurtă, dar călduroasă alocuție pe tânărul monarh de devotamentul poporului român, dovedit prin fapte și jertfe chiar în ținutul acesta.. În schimb, îl întâmpină pe piscul muntelui pe împărat mama lui Iancu „fluturând un steag alb în fruntea unui banderiu de amazoane călări“[14]. Când convoiul ajunge jos, în comuna Vidra, se oprește în fața casei lui Avram Iancu, unde toată comuna era adunată să-l ovaționeze pe împărat. Tatăl lui Avram Iancu, Alisandru, îi urează „bun venit“ și-i oferă darurile omeniei: pâine și vin, pe o tavă, omagial. Avram Iancu nu se arată nici aici în fața împăratului. El era tot în mijlocul mulțimii, de unde veghea desfășurarea cortegiului. Pe înserate suveranul sosește la Câmpeni și e condus în urale cu făclii aprinse pe sub porți de triumf, până la cartierul ce i se pregătise. La masă cu împăratul iau loc foștii prefecți, Balint și Axinte, fără ca Iancu, spre mirarea și întrebarea anturajului împăratului, să se prezinte și să-l întâmpine pe împărat. Guvernatorul, neliniștit, întreba și nu înțelegea din ce pricină Iancu nu se prezintă împăratului. Iancu stătea retras în mijlocul mulțimii enorme care venise să-l aclame pe suveran. El era mulțumit în sufletul său că putuse să-i răsplătească ingratitudinea ce i-o arătase, izgonindu-l cu poliția ca indezirabil din Viena, cu un an mai înainte, în luna februarie, cu omenia ospeției românești. Dacă împăratul va fi înțeles lecția, nu se știe ce gust îi vor fi avut bucatele servite.

Moții adunați așteptaseră ca împăratul să le vorbească, să le exprime recunoștința sa pentru meritele câștigate prin jertfe în lupta contra dușmanilor dinastiei, să le mulțumească pentru entuziasmul lor sincer ce și l-au manifestat primindu-l, ei așteptaseră să-și exprime gratitudinea sa în fața poporului și să le aprobe solemn recunoașterea drepturilor lor ce le-au fost încălcate și răpite, cerute prin atâtea petiții și memorii. Iancu, din mijlocul mulțimii moților săi, aștepta acest cuvânt, ca din partea celor adunați să-i mulțumească solemn în numele națiunii române. Dar împăratul i-a lăsat și de data aceasta dezamăgiți, fără să le spună nimic, fără să le promită nimic, și își va continua călătoria mai departe spre Roșia, unde vizitează minele de aur și vechea cetate și urcă la Detunata, unde este primit la fel cu entuziasm. Și aici, pe o masă de piatră improvizată, împăratul este servit de tinere moațe din Roșia, Abrud și Bucium, cu mâncăruri românești, pe care le găsește delicioase. Nici aici Iancu nu se arată împăratului, deși el mersese înaintea cortegiului și aranjase cu cheltuiala sa totul. Intrigat pretutindeni de absența lui Iancu, prințul Schwarzenberg întreba mereu mirat de ce Iancu nu este prezent, și își exprimă teama față de tribunul Balint, dacă ei se află cu adevărat în siguranță în mijlocul maselor românești. Li s-au dat toate asigurările și se găseau diferite presupuse motive pentru absența lui Iancu, și cortegiul imperial își continuă mai departe vizita ajungând la Cluj.

Însoțit de o ceată de 120 de lăncieri moți călări, Iancu merge în fruntea lor să întâmpine cortegiul imperial la Cluj, dar nici aici Iancu nu se prezintă în fața împăratului. Va fi așteptat tot timpul cuvântul împăratului dator „Națiunii Române“, în numele căreia Iancu să-i răspundă, dar ... aceeași ingratitudine imperială.

Istoricul Silviu Dragomir în lucrarea sa închinată lui Avram Iancu (București, 1965, p. 279) se întreabă: „De ce, totuși, nu se prezintă în audiență? De ce se ține departe de suita împăratului? De ce nu se decide a pleda cauza moților măcar printr-un nou memoriu susținut cu căldură și convingere?

Iancu a rămas dator istoriei cu lămuririle ce necesită toate aceste întrebări“.

Trebuie spus că Iancu nu a rămas dator istoriei cu nici o lămurire pentru comportarea sa plină de demnitate, care întruchipa însăși

demnitatea unei naţiuni întregi jignite şi nedreptăţite în drepturile ei pentru care se jertfise eroic, ci împăratul Francisc Iosif I a rămas în istorie îndatorat cu răspunsul pe care trebuia să-l dea „Naţiunii Române" şi nu l-a dat şi pe care Iancu l-a aşteptat în tot timpul vizitei acestuia în Munţi, ca să poată să-i răspundă în numele naţiunii sale, dar nu i s-a dat prilejul, şi pentru care nu a avut nici motivul să se înfăţişeze înaintea acestui suveran „care trece de acum în ochii poporului român ca prototipul ingratitudinii şi perfidiei habsburgice"[15]. Cele întâmplate confirmau afirmaţiile lui N. Bălcescu: „Libertatea naţionalităţilor nu poate veni de la curţile împărăteşti şi din mila împilatorilor şi a despoţilor, ci numai dintr-o unire strânsă între toţi românii şi dintr-o ridicare a tuturor împreună şi în solidaritate cu toate popoarele împilate[16].

Tulburat şi revoltat, cu faţa palidă, cum scria mai târziu Sterca Şuluţiu, care l-a văzut atunci la Cluj, când se întoarce la Câmpeni se opreşte la casa ierarului (= statului), „unde doboară cu bastonul pajura cu două capete şi o calcă în picioare, plin de furie nestăpânită"[17].

Acesta a fost răspunsul pe care l-a dat atunci Iancu împăratului şi răspunsul său a fost clar şi de înţeles, ca să nu aibă nevoie de alte lămuriri.

Dar dacă acesta a fost răspunsul în Câmpeni, Iancu i-a trimis împăratului un răspuns şi la Viena, cuprins într-un memoriu, în care se referă la dreptul de folosire a limbii române (Mss. 1060, f. 262-264 v.), cerându-i recunoaşterea ei ca limbă oficială în stat, avându-se în vedere aspiraţiile legitime de progres ale românilor. Dreptul de exprimare liberă în limba lor, atâta drept, se cuvenea acum şi românilor, care-l primiseră cu atâta căldură şi-l ovaţionaseră în limba română, care i-a fost de înţeles şi împăratului.

În memoriul adresat, Iancu „arată în numele naţiunii jealnica stare a naţiunii române", că „prin patentele împărăteşti din 31 decembrie 1851, prin care se declară constituţiunea din 4 martie 1849 desfiinţată, credeau românii a fi revenit timpul care să însufleţească naţiunea prin introducerea în direptul ei cel etern, adică în direptul de a să folosi cu limba sa naţională în toate lucrurile atingătoare de naţiunea română în lontru împărăţiei, dară, cu jele trebuie să mărturisim... că despre viitorul naţiunii noastre române suntem foarte trişti, mai ales de când au eşit

comisiunea gubernială pentru repunerea mai multor comune în proprietatea și în drepturile de proprietate legale, fiindcă numita comisiune au denegat plenipotentului ei avocat Avram Iancu dreptul de a duce protocolu în limba română și, precum se vede din copia aici ... aclusă/inclusă/, trebuia să se facă tocma repunere în proprietate alor 11 comune; așa dar comisiunea a denegat direptu de a se folosi cu limba sa cele 11 comune curate românești. Prin urmare, cel mai viu exemplu că românului numai în limba sa i se poate face dreptate și în alta numai grație; dară națiunea română au desvoltat destulă putere morală despre coapta sa naționalitate și că nu merită a fi guvernată după grația uneia sau altei națiuni. ...Niciodată nu ne-am cutreierat / cutremurat / mai tare decât / atunci / când am văzut că procesu(l) în privința repunerii în proprietate ne sta împedecat sigur, pentru că 11 comune nu știu nemțește...

Sacritisimă majestate, tare credem că Providența au fost decretat ca să se folosească românii în lucrurile lor cu limba română. Înainte de aceasta, încă cu un secol întreg și-au rezervat-o ca un argument în contra acelora care ziceau că limba română nu-i destoinică pentru a să folosi românii în toate lucrurile atingătoare de ei, și iară în contra acelora că românii n-au destui bărbați de a purta lucrurile în limba română; dar, tocma să lăsăm că românii nu au destui bărbați din sânul națiunii să umple dregătoriile, totuși, nu-i destoinică causa de a impune națiunei române limba cea nemțească, și aceasta alăturată cu voința majestății sale pe tron pronunțată, nici de cum nu poate sta, fiindcă aceea prea înaltă voință dă dirept asemine de mare fieștecărei națiuni. Iară mai încolo, mai lesne pot învăța dregătorii decât o națiune o limbă care n-are nici o asemănare cu cea română, și, mai alesne un cult decât un necult, că pe cel necult numai limba care o înțelege îl poate cultiva; prin urmare, cine dorește cultura unui necult îi dator să învețe limba sa ca să-l cultiveze, așa și acei dregători care voesc binele națiunii noastre vor învăța limba ei la care îi și datori fiindcă la vistieria statului și națiunea română contribuie... iară limba care nu are viață, politica este moartă, prin urmare și națiunea politicește este moartă. Din care causă ne rugăm... ca din astă tristă stare să se emancipeze națiunea noastră și să i se dea dirept de a să guverna prin limba sa națională... Națiunea

română crede că poporul cel sărac merită o descilinită milă de la dreptatea majestății tale apostolice..."[18].

Nesocotirea limbii române de către comisiunea gubernială, care a împiedicat rezolvarea problemei proprietății celor 11 comune din Munții Apuseni asupra pământului și pădurilor lor, ce și-a desfășurat lucrările în limba germană, refuzând românilor dreptul de folosire a limbii lor, și aceasta în preajma vizitei împăratului în Munții Apuseni, a jignit direct și profund pe Iancu, în calitatea sa de împuternicit, el având atribuția să întocmească în limba română procesul verbal al comisiunii pentru cauza moților. Iancu consideră însă jignită direct Națiunea Română căreia i se refuză dreptul istoric și natural de folosire a limbii sale în redactarea actelor juridice de stat și demască în memoriul înaintat toate actele abuzive guberniale și imperiale împotriva limbii române, care nu vizau decât deznaționalizarea românilor din Transilvania. Împotriva acestui pericol național, pentru apărarea drepturilor națiunii române la viață se ridică hotărât Avram Iancu, după cum se ridicase mai înainte cu arma în mână, acum se ridică cu arma scrisului, și dovedește cu o argumentare logică implacabilă necesitatea recunoașterii limbii române ca limbă oficială în stat și respinge rând pe rând toate argumentele aduse în replică de adversarii limbii române. Aspirațiile poporului român la cultură și progres, emanciparea sa politică și națională reclamă utilizarea limbii naționale, reclamă o Academie, școli, publicații, tipărituri în limba română, fiindcă „mai lesne un cult decât un necult și pe cel necult, numai în limba care o înțelege îl poți cultiva, - prin urmare, cine dorește cultura unui necult este dator să-i învețe limba ca să-l cultiveze, așa și aceia diregători care voiesc binele națiunii noastre vor învăța limba ei", și aceasta ca o datorie, „fiindcă la vistieria statului și națiunea română contribuie". Și constrângerea argumentării logice este și mai stringentă: „... noi nu avem deplină încredere în toți aceia care judecă Națiunea Română că trebuie să se guverneze în limba nemțească..., din cauză că pentru Națiunea Română nimic nu e mai sacru decât limba,... iară limba care nu are viață politică este moartă, prin urmare și națiunea politicește este moartă".

Acesta este crezul înscris și formulat de Avram Iancu în lupta pentru afirmarea drepturilor limbii române în Transilvania, crez care

va forma de acum programul de luptă al românilor din Transilvania până la victoria cea mare de la 1 Decembrie 1918.

Care a fost „descilinita milă de la dreptatea majestății sale apostolice“, solicitată de Avram Iancu? La 8 martie 1853 se primea răspunsul din partea „guberniului“ de la Viena, că cererea, nu numai că este incompatibilă cu dispozițiunile oficiale, dar nici nu reprezintă o dorință reală a comunelor; este mai degrabă expresia unei tendințe subversive a unor tulburători ai binelui de obște, care trebuie admonestați și supravegheați[19].

Autoritățile de stat din Transilvania avuseseră grijă din timp să ia măsurile împotriva tulburătorilor „binelui de obște“.

În august 1852, după vizita împăratului și după înaintarea memoriului lui Avram Iancu la Viena, comandantul districtului Alba Iulia a dispus începerea în regiunea Munților Apuseni a lucrărilor de măsurare cadastrală.

În subcercul Câmpenilor, comisia cadastrală întâmpină refuzul categoric al moților de a accepta înscrierea pădurilor lor la fisc și începe răzvrătirea deschisă, mai întâi a comunelor Ponorel, Albac, Vidra de Jos și Vidra de Sus, care antrenează după ele și comunele Neagra, Scărișoara și Secătura. În declanșarea mișcării, Iancu a jucat rolul hotărâtor, drept care este învinuit de forurile superioare ca principalul instigator. Acuzat ca și Andreica și Darabant, că vor să răscoale poporul din nou, comandantul militar și civil al districtului Alba Iulia, colonelul Springenfeld, pătrunde cu trei companii în munți și arestează la 17 august pe cei trei conducători revoluționari. Andreica și Darabant sunt închiși la Câmpeni, de unde sunt mutați apoi la Abrud, iar Avram Iancu este escortat la Alba Iulia în stare de arest, unde a fost ținut câteva zile în clădirea judecătoriei de ocol.

Se vede că jertfa lui Horea, Cloșca și Crișan nu era deplină aici fără jertfa lui Avram Iancu. „Un funcționar sau ofițer austriac cu numele Hoehn, găsește cu cale să-l trateze brutal.“ Craiul munților este legat, lovit peste față, și, se crede, lovit și în cap. Tratamentul nedemn îl înfurie peste măsură pe Iancu și când este dezlegat zdrobește cu un picior de scaun tot ce întâlnește în cameră. În starea sa de agitație arestatul este imediat expediat la Sibiu, unde autoritățile îi înscenează

formal un proces și-i comunică achitarea. La începutul lui octombrie era liber, iar la 23 octombrie ajunsese la Câmpeni, unde i se expediaseră 13 bucăți din actele sale confiscate la 17 august[20]. Peste mintea și sufletul lui Iancu de acum cobora pâcla și negura munților. Cazul său trecuse ca un fior de cutremur prin sufletele tuturor românilor. Episcopii Andrei Șaguna și Sterca Suluțiu de la Blaj protestaseră în scris la Viena. Se căutase repararea celor întâmplate. Barițiu spune că i se făcuse oferta lui Iancu de a primi o funcție la Viena într-un minister cu 2400 de florini sau la Sibiu, cu un salar de 1800 de florini. „Se știe că Iancu a respins oferta motivând refuzul și de astă dată cu neîmplinirea promisiunilor date poporului român“[21].

El curma vorba celor ce-l întrebau, repetând cu mâhnire:

„- Eu nu-s Iancu. Eu sunt umbra lui Iancu, Iancu e mort!“

Durerea lui Iancu se contopește cu durerea națiunii sale și pe amândouă el le cântă, acum din fluier, pădurilor munților săi, apelor Crișului și Arieșului și stelelor de pe cer, încredințat că îl aud și-l înțeleg.

Dar credem că prin negura de vreme și Iancu va fi auzit și înțeles și el închinarea ce i-o aducea tribunul împlinirilor așteptărilor sale, Vasile Goldiș:

„Avram Iancu, fecior bălai cu ochi albaștri, dulcele «Crai al Munților», suflet fără prihană, mucenic al suferinței, erou nebiruit, jertfelnic prea bogat al dorului nostru de libertate și dreptate, ție ne închinăm! De două ori, Iancule, ai murit pentru învierea neamului tău... Dar bucură-te, suflet fără prihană... Ne aducem aminte, te înțelegem, te mărim, te iubim și mai vârtos, sufletele noastre se oțelesc scăldate în oceanul înviorător al iubirii tale de neam. Tu ai durat neamului tău cetate nebiruită de vremi, fiindcă i-ai zidit suflet, credință și ideal...

Tu, Iancule, și moții tăi, ați trăit și ați murit pentru dreptate și libertate. Idealul acesta rămâne la temelia vieții noastre naționale. Pentru izbăvirea și desăvârșirea acestui ideal vor trăi și vor muri generațiile care le urmează. Ci tu, dormi liniștit, Iancule, acolo la pragul bisericuței din Tebea, în umbra gorunului lui Horea. Geniul tău veghează deasupra națiunii române“[22].

Biserica Ortodoxă Română, CIX, 1991, 1-3, p. 78-90.

[1] Biblioteca Academiei Române, Mss rom. nr. 1060 f. 263.

[2] „Gazeta Transilvaniei“, 1861, nr. 33, p. 143.

[3] S. Retegan, în „Anuarul Institutului de istorie și arheologie“, Cluj, XVI, 1973, p. 190.

[4] Victor Cherestegiu, *Adunarea Națională de la Blaj*, București, 1966, p. 421.

[5] Pr. Dr. Mircea Păcurariu, *Politica Statului ungar față de Biserica românească în Transilvania, în perioada dualismului 1867-1918*, Sibiu, 1986, p. 8.

[6] G. B. D. (Bogdan Duică) *Pădurile moților și Avram Iancu*, în „Societatea de mâine“, I. 1924, nr. 9-10, p. 384-386.

[7] Silviu Dragomir, *Avram Iancu*, București, 1965, p. 261.

[8] Victor V. Grecu, în „Limba Română“, XXXII (1983), 2, p. 96-103; Simion Retegan, în „Vatra“, II, 1972, nr. 3, p. 11; nr. 4, p. 16.

[9] Mss, nr. 1060; Victor V. Grecu, *art. cit.* p. 98.

[10] Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 224, facsimilul scrisorii.

[11] *Ibidem*, p. 270-271.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*, p. 280.

[14] *Ibidem*, p. 277.

[15] *Ibidem*, p. 282.

[16] N. Bălcescu, *Opere*, vol. I, 1953, București, p. 335.

[17] Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 281.

[18] Mss 1060, f. cit. Simion Retegan, în „Vatra“, II, 1972, nr. 4, p. 16.

[19] Simion Retegan, *op. cit.*, p. 16.

[20] Idem, în „Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie“, din Cluj, tom XV, 1972, p. 260.

[21] Silviu Dragomir, *op. cit.*, p. 284.

[22] *Avram Iancu: un caracter*, în „Societatea de mâine“, I, (1924) nr. 19-20, p. 283-284.

MESAJUL ORTODOXIEI ROMÂNEȘTI ÎN LUMINA SFINTEI SCRIPTURI ȘI A SFINTEI PREDANII (*TRADIȚII*)

Unul dintre cei mai poetici psalmi cântați la templul din Ierusalim și prezent și în cultul creștin, cu neegalată rezonanță biblică și adâncă viziune dogmatică, este psalmul 18 (19). Mesianitatea dogmatică a acestui psalm o arată Sfântul Apostol Pavel, citând din el romanilor: „credința este din auzite, iar auzirea prin cuvântul lui Hristos. Dar întreb: Oare n-au auzit? Dimpotrivă: În tot pământul a ieșit vestirea lor și la marginile lumii cuvintele lor. Dar zic: Nu cumva Israel n-a înțeles?“ (Rom. 10, 17-19).

Îngrijorarea Apostolului pentru neînțelegerea Evangheliei lui Hristos de către Israel se vede legată de neînțelegerea mesajului Creatorului adresat întregii omeniri, prin măreția creației întregului univers. Or, înțelegerea mesajului Evangheliei este legată de înțelegerea mai întâi a mesajului măreției creației văzute a universului. Cele două înțelegeri converg spre cunoașterea Creatorului, Care, la plinirea vremii, a venit întrupându-Se, fără de păcat, și ne-a vestit cuvintele Evangheliei, care: „În tot pământul a ieșit vestirea lor“.

Tot universul a fost creat *ex nihilo*, prin voința liberă a lui Dumnezeu, din iubire, căci „Dumnezeu este iubire“ (I Ioan 4,8). Creația este lucrarea Sfintei Treimi. Mărturisim în Crez pe Tatăl, „făcătorul cerului și al pământului“, pe Fiul, „Cel prin care toate s-au făcut“, și pe sfântul Duh, „dătător de viață“ (ζωοποίον). Prin manifestarea iconomiei Sfintei Treimi, cele trei Persoane creează împreună, însă fiecare într-un mod care îi este propriu. Făptura creată este fructul colaborării lor.

După Sfântul Vasile cel Mare - spune Vladimir Lossky -, Tatăl este „cauza primordială a tot ceea ce a făcut". Fiul este „cauza operativă" iar Sfântul Duh este „cauza care duce la desăvârșire"[1]. Având temeiul în Tatăl, lucrarea Treimii este prezentată cu o dublă iconomie a Fiului și a Duhului: primul transpunând în viață dorința lui Dumnezeu, iar cel din urmă împlinind-o în bunătate și frumusețe; unul chemând făptura spre Tatăl, celălalt ajutând făptura să răspundă acestei chemări și împărtășindu-i desăvârșirea. Sfinții Părinți preferă numele de Cuvânt celui de Fiu. Cuvântul înseamnă revelație, manifestarea Tatălui. Sfântul Grigore de Nazianz, în cel de-al patrulea *Discurs teologic*, analizând această funcție a Cuvântului, arată că Fiul este Logosul (Cuvântul), fiindcă rămânând unit cu Tatăl, Îl revelează. Fiul îl definește pe Tatăl. „Fiul este, prin urmare, afirmarea simplă și concisă a naturii Tatălui".

„Eu și Tatăl Meu una suntem". (Ioan 10, 30).

Fiecare lucru creat își are „logosul" său, „rațiunea sa esențială", care se sprijină pe Logosul divin. Nu există nimic care să nu se întemeieze pe Logos. Prin el s-a făcut totul. El dă lumii create nu numai ordinea, făcută cunoscută prin numele Său, ci însăși realitatea ei ontologică. Logosul, afirmă Vladimir Lossky, este vatra divină din care se răspândesc razele creatoare, acei „logoi" specifici făpturilor, acele cuvinte întemeietoare ale lui Dumnezeu, ce trezesc la viață și dau nume tuturor ființelor. Fiecare ființă își are „ideea", „rațiunea" sa în Dumnezeu, în gândirea Creatorului, care creează nu din capriciu, ci din „rațiune". Ideile divine sunt rațiunile veșnice ale făpturilor[2].

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în *Mistagogia* sa, afirmă că „tot universul a fost creat pentru om sau pentru ca omul să se întâlnească în el cu Dumnezeu"[3].

Sfântul Apostol Pavel îndeamnă să privim mai întâi măreția creației întregului univers, care este pedagog către Cristos-Dumnezeu, pentru a-i putea înțelege Cuvântul Evangheliei. „Autorul cauzei este totdeauna prezent în creatură, în efect. Cam același lucru este în domeniul actului de cunoaștere religioasă, autorul, Dumnezeu, este totdeauna prezent în creatură. Autorul este caracteristic, definitoriu și relevant pentru creatură și viceversa: creatura, efectul, este caracteristică, definitorie și relevantă pentru cauză, care este Dumnezeu"[4]. Făptura poartă cu ea pecetea dumnezeirii.

Poți să te întrebi: există Dumnezeu, se poate vedea? Dacă nu poți vedea și nu poți înțelege măreția creației lui, dacă nu te poți minuna de câmpul înflorit, de codrul înverzit, de cântecul păsărilor și al valurilor apelor, de cerul înstelat cu Immanuel Kant, nu vei putea și nici înțelege pe Creatorul a toate, pe Dumnezeu, care „este rațiunea (Logosul) în care își au originea și modelul rațiunile tuturor lucrurilor“[5]. „La început era Cuvântul (Logosul) și Cuvântul (Logosul) era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul (Logosul). Acesta era la început la Dumnezeu. Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut“. (Ioan 1, 1-3).

În documentarea temei noastre ne oprim mai întâi asupra comentării psalmului 18 (19), cu semnificația sa exagetică.

Psalmul este compus din 15 versete și cuprinde două unități compoziționale distincte, care se armonizează într-o unitate stilistică. În prima parte (vers. 1-7), cea mai însemnată, se exprimă ideea dogmatică a atotputerniciei lui Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul întregului univers, care-L preamărește într-un imn de veșnică slavă, într-o liturghie cosmică. Măreția atotputerniciei Creatorului o exprimă psalmistul în psalmul 8: „Doamne, Dumnezeul nostru, cât de măreț este numele Tău în tot pământul, Tu cel ce acoperi cerul cu slava Ta!“ (Ps. 8, 2, 10).

În Psalmul 18 (19), versetele 1-7, în viziunea profetică, ideea dogmatică a atotputerniciei lui Dumnezeu este îmbrăcată într-o exprimare poetică de o rară frumusețe literară, cum o afirmă și episcopul Argeșului, Gherasim Timuș: „Nu cred că în toată Scriptura să fie vreo figură (= de stil, n.n.) mai potrivită decât aceasta: „Cerurile spun mărirea lui Dumnezeu“[6].

În antichitate, toate semințiile divinizau astrele, soarele, luna, stelele. Singur poporul evreu, prin Revelație, s-a ridicat deasupra adorării naturii înconjurătoare, la cunoașterea și adorarea Creatorului ei.

Proorocul David, prin inspirație divină, a învățat poporul evreu că astrele, întregul firmament, tot universul sunt opera văzută a lui Dumnezeu, care este transcendent.

Mesajul psalmului 18 (19) este universal și el se adresează tuturor oamenilor, în prima parte (v. 1-7). Dumnezeu Creatorul și Proniatorul este Dumnezeul tuturor oamenilor și al întregului univers, și este numit

(אר ό ἰσχυρός Potens = Cel tare), de unde avem numirea Mântuitorului la Isaia (7,14). צפכאר (Immanuel = Cu noi (este) Dumnezeu). Mesajul acesta, „fără solie, fără cuvinte, fără grai", se face auzit „până la marginile lumii" și el este veșnic, fiindcă „Ziua zilei i-o spune în murmur și noaptea nopții i-o dă în știre"; și toți locuitorii pământului îl pot înțelege, de orice vârstă și orice stare socială și culturală ar fi.

Un rol determinant pe firmament îl are Soarele, comparat cu un „mire", care iese „din cămara sa și bucuros ca un viteaz străbate în fugă calea sa... și nimeni nu este în stare să se ascundă de văpaia lui". Este de înțeles că acest „mire", comparat cu „soarele pe cer" este prefigurarea simbolică a Mântuitorului, ale Cărui cuvinte se vor face vestite și auzite până la marginile lumii, la care se referă Sfântul Apostol Pavel, întrebându-se îngrijorat, dacă „Nu cumva Israel n-a înțeles?" (Rom, 10, 19).

Autorul primei părți a psalmului 18 (19) este recunoscut de toți exegeții ca fiind proorocul și împăratul David. În partea a doua a psalmului (vers. 8-15), se exprimă elogiul adus legii mozaice, Tora, care prin fond și formă, cum afirmă comentatorul Jean Calès[7], seamănă a indica perioada postexilică, atunci când, după activitatea lui Ezdra, Tora pătrunde și domină din ce în ce mai mult viața evreilor. Cele două părți, inițial doi psalmi, au fost unite în cultul liturgic al celui de al doilea templu, fiind vorba de revelația naturală și de revelația „profetică", ce conduce poporul evreu, ca și neamul omenesc, spre cunoașterea și cinstirea Creatorului întregului univers.

Dacă în prima parte a psalmului (vers. 1-7), Dumnezeu Creatorul și Proniatorul întregului univers este numit אר (= Cel tare, Cel puternic), în partea a doua a psalmului, Dumnezeu este numit יהוה, Iahve. *Qui, est, Cel ce este*, ό 'ὢν, Dumnezeul lui Israel, Cel care a făcut legământul cu poporul evreu. Dumnezeu i-a grăit lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt. Și a zis: așa vei zice fiilor lui Israel: Cel ce se cheamă Eu sunt, Acela m-a trimis la voi". (Exod 3, 14).

Tora, legea mozaică, fiind de origine divină, „este desăvârșită" și ea cuprinde „descoperirile Domnului", care sunt adevărate și înțelepțesc pe cei smeriți". Încrederea în Dumnezeul veșnic, descoperit și preamărit în Legea mozaică, este „stânca mea și Izbăvitorul meu".

Ideea dogmatică din prima parte a psalmului o reține Sfântul Pavel și în Epistola către Romani (1, 20-23): „Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înțelegându-se din făpturi, adică veșnica Lui putere și dumnezeire, așa ca ei să fie fără cuvânt de apărare...“.

Actul cunoașterii lui Dumnezeu din opera Sa văzută este exprimat în psalmul 18 (19) prin verbul ebraic כבר (șaphar), la forma piel כבר (șipper), participiul plural masculin: mesapperim. Hassmaym messaperim kevood El... „Cerurile spun (povestesc) slava lui Dumnezeu“. Verbul *șaphar* în ebraică are însă atât sensul de: a spune (a vorbi), a nara, a număra, a socoti, a enumera, cât și sensul de: a lăuda (*preisen*), a celebra, a preamări, cum se întâlnește în Iov (38, 7): „Atunci când stelele dimineții cântau laolaltă și toți îngerii lui Dumnezeu Mă preamăreau“.

În traducerea Septuagintei, verbul ebraic *șaphar* a fost tradus cu verbul διηγέομαι (= a povesti, a expune, a explica): Oἶ οὐρανοὶ διηγοῦνται δόξαν θεοῦ. La fel a fost tradus și în Vulgata, cu verbul *enarro, -are* (= a povesti, a nara, a explica): *Caeli enarrant gloriam Dei*... În toate traducerile Sfintei Scripturi s-a urmat traducerea Septuagintei și a Vulgatei. Aceeași traducere o avem și în ediția Școlii Biblice de la Ierusalim (1961): raconter - „Les cieux racontent la gloire de Dieu“, ca și traducerea ecumenică a Bibliei (1972-1975). În traducerile românești, verbul ebraic *șaphar* a fost tradus în Biblia de la 1688 și în traducerea Vasile Radu - Gala Galaction, cu a povesti: „Cerurile povestesc mărirea lui Dumnezeu“. În celelalte ediții ale Bibliei în românește, verbul respectiv ebraic a fost tradus cu a spune: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu“.

Cuceririle astro-fizice din ultimul timp, în urma lansării sondelor spațiale în Cosmos, au venit să aducă informații noi, necunoscute până acum, care lămuresc și sensul adevărat al verbului ebraic *șaphar*. După informațiile astro-fizice culese până în prezent, Cosmosul seamănă cu o imensă orchestră. Soarele și planetele cântă o simfonie tulburătoare a marilor spații necunoscute. Vânturile solare propagă sunete superioare, care au fost înregistrate. Ele sunt un fel de fluierături, șuierături și pocnituri. Ca „instrument muzical“, pământul cântă două note fundamentale, între care oscilează corpul său planetar: una are o perioadă

de vibrație de 53,1 minute, iar cealaltă are 54,7 minute. Urechea umană nu le poate auzi, fiindcă ele sunt cu 20 de octave mai sus decât cele pe care le poate percepe. Pragul audibilității umane este între 20 și 20.000 vibrații pe secundă. Trebuie folosite „urechi" electronice ultrasensibile. Magnetosfera lui Saturn transmite niște tânguiri bizare, pocnituri și fluierături. Marele Soare are o partitură cu sunete grave și puternice, „sunând ca un gong", după cum declară Dr. Martin Pommerantz de la Fundația de Cercetări Bartol din S.U.A.[8]. Au fost identificate 80 de armonii superioare, căi diferite prin care soarele vibrează, cu perioada de la două la opt minute, încât muzicienii caută să transpună oscilațiile de pe suprafața solară în muzică audibilă[9]. Dacă sunetele unei planete depășesc în macrocosmos cu 20 de octave pragul audibilității urechii umane, „cântecul" atomului în microcosmos este și mai înalt. Într-un cuvânt, întregul univers, întreaga natură este o simfonie, o armonie, un cântec neauzit până acum de urechea umană, care a fost perceput în ultimul timp și care aduce noi înregistrări despre întreaga creațiune.

În antichitate, în Elada și în vechea Chină, muzica era considerată că reflectă armonia matematică a universului. Grecii susțineau că Soarele, Luna, toate astrele emit sunete muzicale. Platon - spune Mircea Eliade - a fost fascinat de concepția pitagoreică a unității universale, de ordinea imuabilă a cosmosului și de armonia care determină atât cursul planetar, cât și scara muzicală[10].

În vechea Chină, fiecare anotimp corespundea unui instrument muzical, sau unei note. Medicul eseist Lewis Thomas afirmă că muzica recapitulează evoluția cosmosului, un fel de cauză primordială, un fel de impuls, care a transformat haosul fără viață în „neverosimil de ordonatul dans al formelor", iar unii fizicieni declară că particulele subatomice sunt cele care realizează muzica, ecoul rezonanțelor planetelor[11].

Realitatea astro-fizică ne trimite la înțelesul cuvintelor psalmistului: „Toată suflarea să laude pe Domnul" (Ps. 150, 6). „Lauda lui pe Pământ și în cer". (Ps. 148, 13).

În lumina acestor informații, deducem și înțelesul cuvântului ebraic *șaphar* din psalmul 18 (19), care este de *a lăuda (preisen), a preamări*. În armonia simfoniei întregului univers a trăit omul și s-a

bucurat în Eden, până când s-a sustras de bună voie, prin neascultare, din lumina taborică a harului necreat ce-l acoperea cu slava lui Dumnezeu. În armonia bucuriei cosmice, Dumnezeu l-a creat după chipul Său pe om și l-a așezat ca pe un colaborator, să fie dirijor și stăpân al creației Sale văzute: „Și a zis Dumnezeu: Să facem om după chipul și asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul. Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie" (Fac. 1, 26-27). Prin căderea în păcatul de bună voie, armonia simfonică dintre om și Creatorul său, dintre om și întregul cosmos, dintre om și viețuitoarele pe care le stăpânea și le dirija, armonia dintre sufletul său și trupul său, s-au năruit și întunecat în noaptea păcatului său săvârșit de bună-voie, prin pierderea luminii harului necreat al lui Dumnezeu. Cu mintea întunecată, cu inima bolnavă și pervertită, cu voința slăbită, omul - legătura dintre cer și pământ - creat, „cu puțin mai mic față de îngeri" (Ps. 8, 5), a căzut din lumina simfoniei armoniei universului în noaptea adâncă a păcatului, care i-a adus opacitatea sensibilizării luminii harului divin și a simfoniei armoniei cosmice, boli, suferințe, lacrimi și moartea. Alături de durerea sa prin căderea din starea paradisiacă, a participat și natura cosmică ce-i fusese supusă, suferind și ea împreună cu el „Căci făptura a fost supusă deșertăciunii - nu din vina ei - ci din cauza aceluia care a supus-o - cu nădejde, pentru că și făptura însăși se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtașă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu". (Rom. 8, 20-21).

Omul este o ființă personală, asemenea lui Dumnezeu, și nu o natură oarbă. Acesta este rolul chipului divin din el, spune Vladimir Lossky. Relația sa cu universul este întrucâtva inversată față de concepțiile antichității; în loc să se «dezindividualizeze», pentru a deveni «cosmic» și a se cufunda, astfel, într-un impersonal divin, corespondența absolută a persoanei sale cu un Dumnezeu personal îi permite să «personalizeze» lumea. Omul nu se mai mântuiește prin univers, ci universul este mântuit prin om; căci omul este ipostasul întregului cosmos care participă la natura sa, iar pământul își descoperă sensul personal, ipostatic, în om. Omul este, pentru univers, speranța de a primi harul și de a se uni cu Dumnezeu"[12].

Simfonia armoniei cosmice a rămas ca o nostalgie, un ecou permanent în sufletul omului, ce l-a chemat, l-a rugat, am spune, să-și reia locul său pierdut de stăpân și diriguitor. Operele de artă, operele de cultură, în general, în special muzica, nu sunt decât un răspuns al ecoului simfoniei cosmice în sufletul său. Adevărul acesta îl spun toți marii artiști și geniile omenirii, care se consideră niște alăute ale inspirației armoniei cerești. Ne gândim la un exemplu elocvent care este Luceafărul lui Mihai Eminescu, una din marile creații artistice ale geniului uman. Această realitate a relatat-o în limba română, cu competența și talentul literar, poetul și profesorul de Teologie Nichifor Crainic, în *Nostalgia Paradisului*.

Prin structura sa sufletească, după cum constată Mircea Eliade, omul, în mediul său înconjurător, se dovedește „Homo religiosus", calitate ce-l caracterizează. Dimitrie Cuclin, marele muzicolog român spune: „Există în armonia universalei energii o forță spirituală organizată, un echilibru spiritual. Acestea sunt simple semne de un curent spiritual infinit. Din efect în cauza lui și din cauza cauzei și a tuturor cauzelor, ajungem la imperiozitatea cauzei prime, conștiente, voite, la revelația guvernării detaliilor și a ansamblului Cosmosului de către voința și conștiința Ființei Supreme. Muzica se dovedește a fi însăși imaginea ființei, deci Armonie, cu putere armonizatoare, dătătoare de viață și de facultăți ale creațiunii"[13].

Revelația supranaturală a însoțit și condus de la început viața oamenilor, apoi, în mod special, viața poporului Israel. Acolo unde Revelația supranaturală, spune părintele D. Stăniloae, n-a însoțit Revelația naturală și unde aceasta a rămas singură, s-au produs grave întunecări ale credinței naturale în Dumnezeu, dându-se naștere religiilor păgâne, cu idei foarte neclare despre Dumnezeu, care, de cele mai multe ori făceau o confuzie între El și natură și făceau nesigură persistența persoanei umane în eternitate[14]. Lumea este o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare continuă"[15]. Dumnezeu, adaugă părintele D. Stăniloae, a cugetat dinainte de veacuri nu numai la crearea lumii, împlinind acest plan la „plinirea vremii" pentru El, și nu numai la desfășurarea ei în timp cu ajutorul de deasupra ei, împlinind-o și pe aceasta, ci și la intrarea Lui însuși în timp, la cea

mai proprie „plinire a vremii“, sau la vremea pentru aceasta. Căci n-a creat lumea ca să o țină la distanță de El, ci ca să o umple cât mai mult de Sine, fără să o desființeze, ci ca s-o desăvârșească.

„Plinirea timpului“ pentru venirea Lui ca om în ea, arată că omenirea n-a fost lăsată să înainteze singură spre El, având doar un ajutor al lui Dumnezeu de la distanță spre înaintarea către El, ci a fost necesară venirea Lui la ea și ca om în timp, ca să o conducă din maxima apropiere spre viața lui în veșnicie[16]. „Astfel, în Fiul lui Dumnezeu făcut om își află creația, prin firea umană asumată în El, unitatea desăvârșită în Dumnezeu sau Dumnezeu devine totul în toate. În Cristos, Dumnezeu-Cuvântul a redat toată puterea rațiunilor adevărate, imprimate în creație, în tendința lor spre deplina armonie între ele, prin mijlocirea umanității, căreia S-a făcut El însuși ipostas“[17].

Revelația naturală a condus pedagogic pe oameni la Revelația supranaturală, care s-a împlinit prin întruparea Logosului și a vestirii Sale „până la marginile lumii“. Isus Cristos S-a întrupat, devenind Fiul Omului, al doilea Adam, să ridice pe omul căzut și supus morții, și împreună cu el să ridice și „suspinul“ întregii naturi din nou în armonia simfoniei paradisiace, prin bucuria slăvitei Sale Învieri din morți. În cel de al doilea Adam, spune Vladimir Lossky, Dumnezeu însuși Se unește direct cu umanitatea, făcând posibilă participarea acesteia la nemărginita Sa superioritate, dincolo de îngeri. Mântuirea este o realitate miraculoasă ce se extinde asupra Cosmosului întreg, vizibil sau nu.

„Judecata judecății“ reconciliază cosmosul decăzut cu Dumnezeu[18]. Pe cruce fiind, Iisus își întinde brațele cuprinzând iertător întreaga omenire.

Primul cuvânt adresat de Mântuitorul, după Sfânta Înviere, femeilor mironosițe a fost: „Bucurați-vă“ (Matei, 28, 9). Bucuria Învierii este cântecul vieții izbăvite de moarte. Moartea noastră a fost învinsă de Cristos prin moartea Lui, „pentru că în ea a fost lucrătoare suprema iubire a Fiului lui Dumnezeu pentru noi, suprema iubire a Lui ca Om față de Tatăl, suprema iubire a lui Dumnezeu făcut om pentru noi“[19].

Dragostea divină urmărește mereu același scop: îndumnezeirea oamenilor, și prin el, a întregului univers[20]. Cristos devine om prin iubire, dar rămâne Dumnezeu, iar focul dumnezeirii Sale primește de-a

pururi natura umană. Iată de ce sfinții, în timp ce rămân oameni, pot să participe la dumnezeire și să devină dumnezeu prin har[21].

În viziunea ortodoxă, mântuirea se obține prin unirea lui Cristos Cel răstignit și înviat cu oamenii ce cred în El, pentru ca și ei să poată muri păcatului și învia. Mântuirea noastră propriu-zis, spune părintele D. Stăniloae, se înfăptuiește prin sălășluirea în noi a lui Cristos cu trupul purtat de El, înviat și înălțat și deplin pnevmatizat, umplut de Duhul Sfânt și devenit prin aceasta desăvârșit, transparent. Această sălășluire produce Biserica, ea fiind finalizarea acțiunii mântuitoare, începută prin Întruparea Mântuitorului, care ne mântuiește, întrucât se sălășluiește în noi prin Duhul Sfânt. Prin aceasta, iradiază în noi din trupul Său pnevmatizat puterea mântuitoare și îndumnezeitoare a noastră.

Coborârea Sfântului Duh este aceea care dă existență reală Bisericii, punând începutul sălășluirii trupului îndumnezeit al lui Cristos în celelalte ființe umane, și cu aceasta începutul Bisericii[22]. Pogorârea Sfântului Duh este actul de trecere de la lucrarea mântuitoare a lui Cristos în umanitatea Lui personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe umane. Prin Întrupare, Răstignire, Înviere și Înălțare, Cristos pune temelia Bisericii în trupul Său. Prin acestea, Biserica ia ființă virtual. Fiul lui Dumnezeu nu s-a făcut însă om pentru Sine, ci pentru ca din trupul Său să extindă mântuirea ca viață dumnezeiască în noi. Această viață dumnezeiască, extinsă din trupul Său în credincioși, este Biserica.

Aflată virtual în trupul lui Cristos, Biserica ia ființă actual prin iradierea Duhului Sfânt din trupul Său în celelalte ființe umane, lucru care începe la Rusalii, când Duhul Sfânt coboară peste Apostoli, făcându-i primele mădulare ale Bisericii, fiind primii credincioși în care se extinde puterea trupului pnevmatizat a lui Cristos. Fără Biserică, opera de mântuire a lui Cristos, nu s-ar putea realiza[23]. Cristos a devenit capul Bisericii prin faptul că ipostasul divin și-a asumat chipul uman, pârghia firii noastre, luând ca om o poziție centrală între oameni. „Cristos este capul trupului Bisericii“ (1 Col. 1, 24 și 18).

În Biserică suflă Duhul iubirii dintre Tatăl și Fiul, care aduce și sădește în oameni iubirea filială față de Tatăl și simțirea iubirii Tatălui față de Fiul și, prin El, față de cei uniți cu El în trupul Bisericii. Suflul

acestei iubiri, aduse în noi prin Duh, a creat lumea și suflul ei o reface ca Biserică[24]. În Biserică, spune Vladimir Lossky, apar energiile necreate ca har, în care ființele create sunt chemate să se unească cu Dumnezeu. Universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Cristos pentru a fi prefăcut, după sfârșitul veacurilor, în veșnică împărăție a lui Dumnezeu.

Creată din nimic, lumea își găsește împlinirea în Biserică, unde făptura dobândește un temei de neclintit, împlinindu-și vocația[25]. În Biserica luptătoare, ca și în Biserica triumfătoare, creștinii împreună cu sfinții și cu îngerii lui Dumnezeu, cu întregul univers, liturghisesc, preamărind - *șaphar* - pe Dumnezeu Creatorul, Mântuitorul și Sfințitorul. „Bucurați-vă pururea“, este îndemnul Sfântului Apostol Pavel (I Tes. 5, 16). Bucuria doxologiei slăvitei Învieri pe pământ și în cer este viața Bisericii ortodoxe creștine, în care creștinii, fiind cuprinși prin cele șapte Sfinte Taine mântuitoare, cu trupul pe pământ fiind, în ceruri cu sufletul se află. Cum ne încredințează Sfântul Apostol Pavel: „Cu adevărat, mare este taina dreptei credințe...“ (I, Tim. 3, 16).

Preamărirea lui Dumnezeu este îmbrăcată în cultul specific creștin. Ortodoxia, cum afirmă liturgiștii, se caracterizează înainte de toate și se definește prin cultul ei, care joacă un rol predominant în viața religioasă ortodoxă, fiindcă el reprezintă însăși tradiția, predania vie a Bisericii, spiritualitatea sau viața ei religioasă în necontenită trăire și mișcare, sub călăuzirea și adumbrirea harului Sfântului Duh[26].

Cultul creștin ortodox, la care participă creștinii ortodocși, este tot atât de vechi ca și creștinismul însuși. Păstrând legătura vie și continuă cu cultul Bisericii primare, al cărui centru este Sfânta liturghie, Biserica Ortodoxă n-a inovat și n-a schimbat nimic, a evoluat strict pe linia tradiției apostolice, dezvoltându-se ca un arbore uriaș, din sămânța sădită de Dumnezeu Însuși în cultul Legii Vechi și crescută apoi în lumina și căldura harului Legii Noi, la Cina cea de Taină. În totalitatea formelor sale de astăzi, cultul creștin ortodox, la poporul român, nu se deosebește prea mult de cultul Bisericii creștine din primele trei veacuri și din următoarele secole ale Bisericii creștine ortodoxe din epoca daco-romană, cum am expus anterior. Această trăsătură caracteristică deosebește fundamental cultul creștin ortodox de cel romano-catolic, care a inovat în

multe din elementele sale esențiale și, mai ales, de cel al confesiunilor protestante[27].

Prin cultul său, Biserica Ortodoxă poartă în lume mesajul cântat al îngerilor, adus la Nașterea lui Iisus; „Mărire întru cei de sus lui Dumnezeu și pe pământ pace, între oameni bunăvoire!“ (Lc. 2, 14). Pe pământul fostei Dacii, poporul român, din pruncia sa, cântă până astăzi în colindele de Crăciun cu pruncii săi: „Lerui, Doamne, lerui, ler /Pe pământ și sus în cer /Lerui, Doamne, ler...“, adică: Halleluiah (lăudați pe Domnul) - Alleluia Domine - Aleruia - Leruia - Lerui - Ler, Doamne: „Lauda Lui pe pământ și în cer“ (Ps. 148, 13). Cântecul îngerilor și al pruncilor răsună peste plaiurile românești din epoca sa daco-romană (sec. II-VI, VII).

Caracterizând mesajul Ortodoxiei românești purtat în lume, în lumina Sfintei Scripturi și a Sfintei Predanii (Tradiții), aducem cuvântul autorizat al Prof. Simion Mehedinți: „Un om, ca și un popor, atâta prețuiește, cât a înțeles din Evanghelie“. Și ce a înțeles poporul român din Evanghelia lui Cristos? „Credem că putem atribui creștinismului românesc următoarele însușiri: lipsa războaielor confesionale, neutralitatea față de certurile dogmatice, primatul sufletului, arhaism (în folclor și în etnografie n.n.), simbioză între Biserică și Stat - fără antagonism, lipsa ereziilor și a ereticilor, pătrunderea adâncă a lui Iisus în folclor, absența pornirii spre răzbunare, acceptarea suferinței ca mijloc de purificare morală, încrederea în biruința finală a binelui asupra răului și prioritatea frumuseții morale asupra justiției formale“[28].

Note bibliografice

[1] VLADIMIR LOSSKY, *Introducere în Teologia Ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, București, 1993, p. 71-72.

[2] Idem, *op. cit.*, p. 72-73; Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1979, p. 86-87.

[3] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Sfintele taine și ierurgiile bisericești*, în „Ortodoxia“ XXXVIII, 3, 1985, p. 454.

[4] NAE IONESCU, *Prelegeri de filosofia religiei*, Cluj-Napoca, 1993, p. 145-146.

[5] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, p. 100, București, 1978.

[6] Dr. GHERASIM TIMUȘ, *Note și meditațiuni asupra psalmilor*, București, 1896, vol. I, p. 217.

[7] JEAN CALËS, *Le livre des Psaumes*, Paris, 1936, p. 244-245.

[8] Revista „Magazin", 17.IV.1982, p. 5.

[9] *Ibidem*

[10] MIRCEA ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. II, București, 1986, p. 194.

[11] În revista „Magazin", cit., nota 8.

[12] VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, nota 1, p. 95.

[13] DIMITRIE CUCLIN, *Tratat de estetică muzicală*, București, 1933, p. 66 și 391-392.

[14] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologie Dogmatică*, vol. I, București, 1978, p. 27, 33, 339.

[15] Idem, *op. cit.*, p. 340.

16 Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu Cel întrupat și înviat ca om, reunificatorul creației în El pentru veci*, în „Mitropolia Olteniei", XXXIX, 4, 1987, p. 14.

[17] Idem, *op. cit.*, p. 13.

[18] VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, nota 1, p. 162.

[19] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, 1993, p. 200.

[20] VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, p. 156.

[21] Idem, *op. cit.*, p. 139.

[22] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, II, p. 195-196.

[23] *Ibidem*

[24] Idem, *op. cit.*, p. 222.

[25] VLADIMIR LOSSKY, *op. cit.*, p. 140.

[26] Pr. Prof. ENE BRANIȘTE, *Liturgica generală cu noțiuni de artă bisericească, arhitectură și pictură creștină*, ed. a II-a, București, 1993, p. 81.

[27] Idem, *op. cit.*, p. 77.

[28] SIMION MEHEDINȚI, *Creștinismul românesc*, București, 1995, p. 179.

PALINGHENESIA - NAȘTEREA DIN NOU - ZIUA A OPTA

(παλιγγενεσια)

Mântuitorul le-a spus ucenicilor Săi: „că voi cei ce Mi-ați urmat Mie, la înnoirea lumii (= nașterea din nou), când Fiul Omului va ședea pe tronul slavei Sale, veți ședea și voi pe douăsprezece tronuri, judecând cele douăsprezece seminții ale lui Israel" (Mat., 19, 28).

Despre „nașterea din nou", cum se va petrece, a profețit Sfântul Apostol Petru: „Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile, arzând, se vor desface, și pământul și lucrurile de pe el se vor mistui" (Petr. II, 3, 10). Sfântul Maxim Mărturisitorul comentând acest citat arată: „Căci trece (lumea) și cele din ea se veștejesc. Căci va veni cu adevărat vremea când va suna o trâmbiță înfricoșătoare, cu un sunet străin și totul se va desface, nimicindu-se orânduirea văzută a ei. Și lumea văzută va trece, luându-și sfârșitul propriu. Iar lumea ascunsă acum a celor inteligibile se va arăta aducând taine cu totul străine ochilor și urechilor și minții. (Ep. 1, P.G., 91, col. 389), și adaugă: „Toate... cele văzute vor trece deodată, stihiile arzând și desfăcându-se în focul care va curăți mai înainte zidirea întinată de noi pentru venirea Celui curat" (Ep. IV, P.G., 91, 146)[1].

Noi, cum spune Sfântul Apostol Pavel, nu avem aici cetate stătătoare, ci o căutăm pe aceea ce va să fie. (Ev. 13, 14). „Lumea care va să vină" (Ev. 2, 5), este „Ziua Domnului" (II Tes. 5, 2). Care ne va trece „prin baia nașterii celei de a doua și prin înnoirea Duhului Sfânt" (Tt. 3, 5) și „Împărăția Lui nu va avea sfârșit" (Luc. 1, 33). Sfârșitul

lumii actuale nu este deci o oprire a timpului istoric, la o dată cronologică vehiculată de sectanți, printr-o catastrofă cosmică, ci o înnoire a creației în sens de „transformare“, o trecere de la starea veche la starea nouă, a harului, la ordinea împărăției veșnice adusă o dată cu a doua venire glorioasă a lui Hristos. La sfârșitul vremii, slava lui Dumnezeu își va întinde cortul în Noul Ierusalim, care nu mai are nevoie nici de templu, nici de soare (Apoc. 21, 3). Mântuitorul însuși ne spune că împărăția Sa, pregătită de la întemeierea lumii, nu este din lumea aceasta, dar că această împărăție este însă prezentă și la îndemâna noastră (Luc. 10, 9, 11). Acum, în veacul istoriei noastre prezente, creștinii au primit o arvună a bunătăților făgăduite, darurile Sfântului Duh și cei ce au pregustat împărăția, au nevoie de răbdare întru nevoințe ca să primească răsplata definitivă, viața veșnică în totalitatea ei. Acesta este timpul de nădejde în Dumnezeu, de pocăință și de rugăciune: „Să vină împărăția Ta“ (Mat. 6, 10)[2].

Chipul înnoit al lumii - palinghenesia - și modul trecerii chipului ei actual în cel înnoit la venirea lui Hristos, cauza prefacerii lumii și a învierii morților, sunt momente care vor avea loc simultan. „Lumea se va preface cu iuțeală de fulger. În același timp vor ieși din sânul pământului transfigurat trupurile morților pnevmatizate și trupurile vii se vor preface în trupuri înviate. Simultan va avea loc a doua venire a Domnului. Propriu-zis lumina trupului Lui înviat va preface chipul acesta al lumii și va fi cauza învierii morților. De aceea, „ziua“ în care au loc toate acestea se numește „ziua Domnului“. Cuvântul Sfântului Apostol Petru, spune Părintele Dumitru Stăniloae[3], că stihiile lumii vor arde (II Pet. 3, 10), este el însuși învăluit în mister. Sfântul Apostol Pavel spune că cei vii se vor preface într-o clipă (I, Cor, 15, 59) și deci într-o clipă va trebui să se petreacă și prefacerea lumii și învierea morților. Desfacerea chipului actual al lumii va fi în același timp apariția ei într-un chip nou, efect care nu e propriu focului material. Arderea aceasta fulgerătoare are o cauză superioară și are ca scop curățarea lumii de zgura răului și o punere a ei într-o stare de transparență spirituală. „Dar poate că arderea e o îmbinare de cauză superioară și naturală“[4].

Acest „mister“ al „nașterii din nou“, chipul înnoit al lumii în ziua a opta, pare că astăzi, în secolul fizicii cuantice, să poată fi înțeles, prin eforturile spiritului uman, călăuzit tot de pronia divină, ceea ce vom căuta în continuare să schițăm.

Fizica actuală atestă că particulele elementare care compun atomul se transformă unele în altele. În nucleul atomului se pot produce procese de transformare a protonului în neutron și invers, a neutronului în proton. Se cunoaște și procesul de transformare a două particule, de exemplu, a unui electron și a unui pozitron în fotoni de mare energie. Există un proces și invers de transformare a fotonilor în pozitroni și electroni[5]. Procesul acesta, care a fost realizat de fizicieni și în laboratoare, a dus la bomba atomică și la tragedia de la Hiroșima și Nagasaki și amenință întreaga omenire.

Teoria ondulatorie a luminii este astăzi o certitudine[6]. Conform legilor mecanicii cuantice, materia poate lua naștere din energie pură. Atâta timp cât o particulă poate fi creată, Universul va crea, simultan, particule și antiparticule, care au aceeași masă și aceleași caracteristici, doar sarcina electrică este de semn contrar, ceea ce le imprimă viteze egale în sensuri opuse. Protonii iau naștere în același timp cu antiprotonii, electronii cu antielectronii (cunoscuți sub numele de pozitroni). Coliziunea dintre o particulă de materie și una de antimaterie va avea drept rezultat, o dată cu anihilarea reciprocă, eliberarea unei cuante gama - fotoni de mare energie. Un semn sigur al prezenței antimateriei în Univers o constituie radiațiile gama produse în urma anihilării. Pe pământ, ca și în sistemul nostru solar, nu există însă antimaterie. Dacă una din planetele acestuia ar fi fost din antimaterie, s-ar fi recepționat radiații gama. Universul nostru este compus din peste 2 milioane de roiuri stelare și sigur, galaxia noastră, se știe astăzi că este din materie. Lumina emisă de antimaterie nu diferă de cea emisă de materie, adică antiparticula fotonului este tot un foton[7]. Ori de câte ori antimateria vine în contact cu materia obișnuită se produc fenomene „explozive“. Cel mai cunoscut dintre toate este anihilarea. Atunci când un antiatom lovește un atom, masa lor se transformă integral în energie, sub forma de fotoni, am spune în lumina primordială[8]. Această realitate astrofizică ne duce la înțelesul Sfintei Scripturi: „Și a zis Dumnezeu: «Să fie lumină!». Și a fost lumină. Și a văzut Dumnezeu că este bună lumina și

a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric" (Fac. 1, 3-4), adică materia de antimaterie.

John Meyendorff face remarca: „Același Dumnezeu este atât transcedent (în ființă), cât și imanent (în energii). La fel, în timp ce rămâne ființial neschimbabil, Dumnezeu este mărturisit ca devenind Creator al lumii în timp, prin propria Sa «energie», dar deoarece «energia» este necreată, adică este Dumnezeu, schimbabilitatea este văzută ca atribut real al dumnezeiescului"[9].

Se consideră că 50% din Univers ar trebui să fie constituit din antimaterie. Trebuie să ne reprezentăm, spune Bunesh Hoffman, că în Univers există regiuni în care substanța prezentă este antisubstanța noastră. O contopire între cele două regiuni atât de deosebite „ar fi catastrofală"[10].

Această realitate astrofizică îl face pe dr. Octavian Udriște să afirme că „trebuie să fim încredințați de adevărul intangibil și implacabil conform căruia „ziua și ceasul" retractării materiei..., urmată de prăbușirea Universului în el însuși (Big-Crunch), este taina pe care Dumnezeu-Tatăl o păstrează în exclusivitate, precum este scris: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece! Iar de ziua și de ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl" (Mat. 24, 25-26; Mr. 13, 32). „De aceea și voi fiți gata, că-n ceasul în care nu gândiți va veni Fiul Omului" (Mat. 24, 44; 25, 13).

Așadar, potrivit planului Sfintei Treimi, va veni clipa (la scara timpului cosmic) în care grandiosul nostru Univers cuantic se va reîntoarce, prin implozie, la neexistență, adică la „nimicul" vidului și al informației pure.[11].

Revelația divină ne ajută să cunoaștem ce va fi și dincolo de timpul istoric și de materie. Atunci va veni ziua a opta a creației sau a nașterii din nou, a *palinghenesiei*. În contrast cu „săptămâna care măsoară timpul" ziua a opta, spune Christos Yannaras, arată modul existenței mai presus de natură-materie - și de timp[12]. Va fi un timp format nu din succesiuni de momente trecătoare, pieritoare, ci din relația de dragoste plenară, care se săvârșește neîncetat într-o transformare dinamică „din slavă în slavă" (II, Cor. 3, 18). Orice am spune acum despre această slavă viitoare n-ar fi decât o palidă reprezentare a acelei realități. „Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, față către față" (I Cor. 13, 12).

În dimensiunile zilei a opta se arată realitatea Învierii, unirea lui Dumnezeu cu „Adam cel universal" - cu toţi oamenii, fără excepţie. Dar, această unire, deşi va desfiinţa distanţa fizică dintre om şi Dumnezeu, nu va forţa, nici atunci, libertatea fiecărei persoane.

Astfel, pentru cei „vrednici", cum spune Sfântul Maxim, care primesc iubirea lui Dumnezeu, unirea cu El va fi o „desfătare dumnezeiască şi mai presus de orice înţelegere", în timp ce pentru „nevrednici", pentru cei care au refuzat posibilitatea iubirii, va fi „o suferinţă de negrăit"[13]. „Altă calitate de viaţă nu există în ziua a opta: iubirea este cea care judecă, iubirea este cea care dă fiecăruia după dreptate"[14] şi după iubirea lui faţă de semenii săi şi faţă de Dumnezeu.

„Aceasta este porunca Mea: să vă iubiţi unul pe altul, precum v-am iubit Eu" (In 15, 12). „Cel ce nu iubeşte n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire" (I In. 4, 8).

Note

[1] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Bucureşti, 1978, vol. 3, p. 387.

[2] Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Eshatologie sau lumea viitoare*, în „Ortodoxie", an XLVII, 1995, 1-2, p. 62-63.

[3] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *op. cit.*, p. 386.

[4] Idem, *op. cit.*, p. 387.

[5] Virgil Atanasiu, *Structura materiei*, Bucureşti, 1955, p. 5; Max Born, *Fizica atomică*, Bucureşti, 1973.

[6] Bunesh Hoffmann, *Ciudata poveste a cuantei*, Bucureşti, 1970, p. 173; R. W. Hallows, *Atoms and atomic energy*, London, 1950.

[7] Radu Dobreci, în *Ştiinţă şi Tehnică*, 1996, 8, p. 14-15.

[8] Cristian Roman, în *Ştiinţă şi Tehnică*, 1996, 8, p. 13; Victorin Charles, *Dictionaire atomique*, Paris, 1960, p. 18-19.

[9] John Meyendorff, *Teologie Bizantină. Tendinţe istorice şi teme doctrinare*, Bucureşti, 1969.

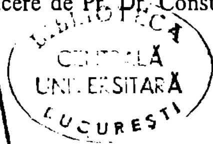
[10] Bunesh Hoffmann, op. cit., p. 235.

[11] Dr. Octavian Udrişte, *Cum a creat Dumnezeu Universul din nimic*, Ed. Tabor, Rm Vâlcea, 1994, p. 78.

[12] Cit. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitolele teologice*, I, 51, P.G. 90, 1101 C.

[13] *Ibidem*, IV, 90, 1312 C.

[14] Christos Yannaras, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă*. Traducere de Pr. Dr. Constantin Coman, Bucureşti, 1996, p. 148.







Tiparul s-a executat sub c-da nr. din 1997
la Editura Tipografiei Universității din București

Am adunat într-un volum un număr de 22 de articole publicate pe parcursul a mai multor ani, în diferite reviste și am căutat să le dau o justificare de istorie autohtonă și creștină, privind coordonatele existenței noastre de popor carpato-danubiano-pontic.

În general, temele prezentate sunt legate de probleme discutate în istoriografia de specialitate, cărora le-am căutat un răspuns cât mai justificat adus pe baza bibliografiei la zi, la fiecare subiect.

Peste toate am încheiat cu un arc de dogmatică creștină, care cuprinde timpul nostru istoric și veșnicia.

Ion IONESCU

ISBN 973-575-531-9